ISSN 0024 · 7359

umière & vie

a longue marche es patriarches

188

éliane amado lévy-valensi
roger arnaldez
jacques cazeaux
mathieu collin
pierre gibert
alain marchadour
albert de pury

paraît
cinq fois
par an

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, la revue LUMIÈRE ET VIE poursuit un objectif d'information et de formation qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Le comité d'élaboration, composé par cooptation et interconfessionnel, est responsable de l'orientation de la revue et du choix des cinq thèmes annuels. Il élit le comité de rédaction et le directeur. Dominicains et Dominicaines constituent au minimum un tiers des membres des deux comités.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1988

---

lumière et vie
2, place gailleton 69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78 a
tél. 78-42-66-83

lumière & vie

›me XXXVII — septembre 1988 — n° 188

ommaire — la longue marche des patriarches

Avec ce cahier, je prends congé de la direction de Lumière & Vie, *pour assurer un enseignement d'éthique à l'Institut catholique de Lyon. Je passe la barre à Antoine Lion, dominicain de la province de Paris : après avoir enseigné la sociologie des religions, il a travaillé au ministère des affaires sociales comme chargé de mission pour la recherche, puis contribué à la formation des étudiants dominicains à Strasbourg. Il devient en même temps secrétaire général du Centre Thomas More.*

J'exprime ma reconnaissance à tous ceux qui font vivre la revue, collaborateurs permanents, auteurs, lecteurs. Je suis sûr qu'avec son nouveau directeur, Lumière & Vie *tiendra sa place parmi les publications théologiques de langue française.*

michel demaison, o.p.

Un grand merci à Michel Demaiso pour les quarante-huit cahiers qu'il publiés depuis qu'il est directeur de revue. Il reste d'ailleurs dans l'équip de rédaction et je m'en réjouis. Stimu et soutenu par les comités d'élaboratio et de rédaction, il a œuvré pour qu Lumière & Vie *contribue à rempli ces dix dernières années, sa fonctio propre : ouvrir de vrais débats sur le questions fortes posées au christia nisme et donner voix aux interpe lations que la foi adresse à notre temp*

La revue poursuivra dans cette lign cherchant sans cesse un style qui inté resse à la fois les théologiens de métie et tout chrétien soucieux de vivre de dire la foi dans cette redoutable passionnante fin de siècle.

antoine lion, o.p

les premiers des justes

Entre les premières pages de la Bible, où tout commence, et celles qui ouvrent l'histoire d'Israël par la libération d'Egypte, se glisse la geste des patriarches : Abraham, Isaac et Jacob, ces hautes figures qui hantent la mémoire des croyants en un seul Dieu. Textes sans fin relus, ce sont pourtant d'abord d'humbles histoires de familles et de naissances, de vieillards et d'enfants, de contrats de mariage et de concessions funéraires. Petit monde de chameaux et de chèvres, de puits et de cruches, de fleur de farine et de brouets de lentilles... Le soleil cogne, les nuits sont fraîches, les femmes curieuses se figent en rochers de sel et les rois méchants choient dans les puits de bitume. Et, au fil des chapitres de la Genèse, ce sont tant de pages inoubliables : l'hospitalité de Mambré a inspiré la plus fameuse des icônes, la Trinité de Roublev ; le sacrifice (ou plutôt le non-sacrifice) d'Isaac, le combat de Jacob n'ont cessé d'inspirer les hommes en quête de Dieu.

Pourquoi donc y revenir encore ? C'est que, sous nos yeux, ces patriarches compagnons de tant de siècles affrontent la modernité. Ils sont saisis d'abord, c'est l'article d'Alain Marchadour, par le récent essor de la « théologie narrative ». Nous avons appris à lire les récits bibliques comme de vrais écrits théologiques. Dieu se dit dans l'histoire, et donc dans des histoires. Dans cette perspective, la geste patriarcale révèle une intrigue qu'il faut dénouer : les premiers avatars d'une alliance entre un Dieu et des hommes. Abraham et ses enfants crurent en ce Dieu qui appelait : ainsi devinrent-ils des justes, par une foi qui précédait toute loi. Et ils reçurent la promesse d'une postérité sans nombre. Car ce qu'ils engendrent est chair, d'où une telle attention aux faits de génération, et aussi foi : leur descendance est faite de tous ceux qui, lecteurs de leurs histoires, y reconnaissent le Dieu qui les a choisis. Un homme nouveau naît avec eux, le sujet croyant.

Autre choc, radical. Ces ancêtres étaient, voici peu, bien installés dans leur passé lointain. Une Bible réputée indique toujours « vers — 1850, arrivée d'Abraham en Canaan ». Or, ces certitudes se sont effondrées. L'article d'Albert de Pury est ici essentiel et à la pointe de la recherche, dans un domaine capital où, certes, la connaissance bouge encore. On ne peut plus ignorer certains acquis. Il faudra s'habituer à reléguer dans les archives ces fameux « documents » que tout étudiant en théologie savait découper. Las, le « soi-disant Yahviste », comme titre un ouvrage allemand, n'est plus crédible et ses compagnons célèbres, guère plus fiables. Pour nos patriarches, le coup est dur. La « nouvelle critique » du Pentateuque situe après l'Exil les plus fameux récits qui concernent Abraham. Un coup de jeune de 1400 ans... Abraham, sur lequel le reste de l'Ancien Testament est si discret, et surtout Jacob, étaient connus du temps de la royauté, mais ce qui s'en disait différait peut-être fort de ce que la Genèse nous raconte.

Pierre Gibert aide à faire le point sur ces mutations. Si le tapis de l'histoire est brusquement tiré sous les pieds des ancêtres vénérables, ceux-ci ne vacillent pas pour autant, ni ne cessent leur longue marche à travers les générations de croyants. Mieux, une autre lecture peut s'ouvrir. Nous ne pouvons chercher dans la Genèse des biographies véridiques, ni même des témoignages sur des temps fort anciens, et nous n'avons pas le goût de n'y trouver que des contes, fussent-ils admirables. Mais nous apprenons à y lire les origines d'un peuple et de la foi. Cette histoire s'inaugure avec un homme qui crut, comme sa famille, en ce Dieu qui acceptera d'être dit son Dieu et qui restera le « Dieu d'Abraham », lors même que la société et la pensée d'Israël se trouveront bien loin de ces images archaïques. Ainsi, dans ces commencements indépassables, sommes-nous conviés à lire notre propre origine, le début de ce qui advient pour tout homme mis en marche sur un appel de Dieu. Ces récits ne prennent leur vrai sens que pour le lecteur qui s'y implique. S'inscrire dans ce qu'ils ouvrent, c'est entrer à son tour dans la postérité sans nombre des patriarches. Textes offerts, en attente : qui y revient de la sorte trouve en eux une source, et aussi un avenir, car en lui continue de s'accomplir ce que ces pages annoncent : « la promesse faite à nos pères, en faveur d'Abraham et de sa race à jamais ».

Après ces suggestions pour un bon usage des textes fondateurs, ce cahier invite à les relire encore. Jacques Cazeaux les parcourt en tous sens, dévoilant la portée théologique de leur topographie légendaire. Pour qui trouverait son article trop allusif, la solution est simple : qu'il se donne le loisir de reprendre les chapitres 12 à 50 de la Genèse. Un torrent d'images fraîches ravivera sa mémoire. Qu'il revienne alors à cette lecture éclairée et reçoive des clefs pour déchiffrer les codes obscurcis, jadis limpides pour le Judéen d'après l'Exil.

Place, ensuite, à d'autres lectures de ces communs ancêtres. Eliane Amado Lévy-Valensi introduit à l'exégèse juive d'Abraham, Isaac et Jacob, menant sur des chemins que n'ont guère fréquentés les chrétiens. Ce qui naît aussi dans ces histoires, c'est l'amour humain. Les couples, pour la première fois, se parlent, les parents chérissent leurs enfants, les « matriarches » manifestent, les premières, le rôle décisif des femmes dans l'histoire du projet de Dieu. Autre postérité : Roger Arnaldez expose ce que l'Islam a reçu des patriarches. Si le Coran les arrache à l'histoire, et fait d'eux des modèles plus que des personnages vivants, on sera saisi par cette perception musulmane de la rencontre de la transcendance et par la grandeur des références. Et la mystique ranime ces figures abîmées dans l'approche du Tout Autre.

Quant aux postérités chrétiennes, ce cahier les prend à leur source. Mathieu Collin montre, chez Paul et Jean surtout, le nouveau destin de ces Pères. Ils reçoivent alors leur plus haut titre de gloire : ancêtres de Jésus-Christ et témoins anticipés de sa venue. Et leur Fils, qui est plus grand qu'eux, révèle qui sont les vrais fils d'Abraham, ouvrant sans plus de limites la portée du salut.

On aurait pu poursuivre, et évoquer encore la fécondité des patriarches au long des siècles de l'Eglise. Il fallait se borner. On n'en trouvera ici qu'un seul écho, extravagant il est vrai, chez Léon Bloy. Mais ce cahier lui-même atteste, venant s'inscrire dans le sillage même dont il traite, que notre Dieu peut toujours à bon droit être dit « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob ».

ont collaboré à ce numéro

Eliane AMADO LEVY-VALENSI, agrégée de philosophie, psychanalyste, professeu à l'Université Bar-Ilan, Israël

Roger ARNALDEZ, membre de l'Institut, ancien professeur d'islamologie à la Sor bonne, Paris

Jacques CAZEAUX, directeur de recherches au C.N.R.S., Maison de l'Orient, Lyo

Mathieu COLLIN, bénédictin, maître des études et professeur d'Ecriture Sainte l'abbaye Sainte-Marie de la Pierre-qui-Vire

Pierre GIBERT, jésuite, professeur d'exégèse à la Faculté de théologie de Lyon

Alain MARCHADOUR, assomptionniste, professeur d'exégèse à la Faculté de théo logie de Toulouse

Albert de PURY, professeur d'Ancien Testament, doyen de la Faculté de théologi de l'Université de Genève

le récit patriarcal et l'intrigue du pentateuque

Entre les premiers chapitres de la Genèse *qui évoquent les origines de l'humanité entière et l'*Exode *qui relate celles du peuple d'Israël, le corpus littéraire concernant les patriarches occupe une place remarquable, tant au plan de la narration que pour sa signification théologique. Dans le parcours global du Pentateuque, l'importance de cette étape vient surtout de la mise en place qui s'y fait de la dialectique de la terre (promise / donnée) et de celle de l'alliance (rompue / renouée), qui traverseront toute la Bible. Les récits patriarcaux allient de façon originale les traits caractéristiques des livres « historiques », insistant sur des intrigues très profanes, avec leurs ombres et leurs lumières, et ceux des livres de « révélation » où la perspective religieuse est directement exprimée. Leur génie propre est peut-être de contenir une pédagogie de la foi au quotidien qui n'a pas fini d'instruire tout lecteur croyant.*

Dans les débats actuels sur la théorie documentaire, les récits patriarcaux jouent un rôle déterminant. La datation de ces textes, selon la théorie des quatre sources parachevée par Wellhausen, est devenue très fluctuante. Il n'est pas rare de voir des passages, traditionnellement attribués au yahviste du Xe siècle, rajeunir de cinq siècles sous la baguette magique de critiques récents. Crüsemann n'hésite pas à reculer jusqu'après l'Exil le récit de *Genèse* 12, 1-3, pourtant considéré jusque là comme l'exemple-type de la vision yahviste de l'histoire [1]. Devant l'ampleur des coups portés à son bel édifice, Wellhausen doit se retourner dans sa tombe !

Cette remise en cause d'une théorie centenaire, qui en était venue à s'imposer à beaucoup comme une évidence indiscutée, montre que les hypothèses (du moins dans la critique des textes) ne résistent qu'un temps et que leur durée de vie est toujours moindre que celle des textes sur lesquels elles s'exercent. Mon objectif ici ne saurait

1. F. CRUESEMANN, « Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den Jahwisten », **Die Botschaft und die Boten** (Mélanges H. W. Wolff), Neukirchen, 1981.

donc être de proposer une nouvelle théorie globale sur l'origine du Pentateuque : je n'en ai ni la capacité ni le désir. Je doute d'ailleurs que de plus compétents que moi aient, dans la confusion actuelle de la recherche, quelque chance d'aboutir à un résultat satisfaisant. En revanche, je crois possible de souligner quelques-unes des fonctions des récits patriarcaux dans la stratégie narrative de celui qui a mis la dernière main au Pentateuque. Je n'ai pas l'illusion de croire que celui-ci puisse être traité comme une œuvre totalement harmonieuse au point de vue narratif. Personne ne peut nier les incohérences, les doublets et les répétitions qui témoignent de sa genèse complexe. Il reste que ses rédacteurs ont estimé que la distribution actuelle de l'ensemble du matériau faisait sens. Dans cet article, je voudrais simplement souligner la place narrative et théologique des récits patriarcaux dans le Pentateuque.

I

le pentateuque : une intrigue

Il est certain que l'ensemble constitué par les « cinq rouleaux » a été, assez vite après l'Exil, traité comme un livre à part parmi ceux de la Bible. L'appellation « la Loi et les prophètes » souligne d'ailleurs cette structuration du livre dans la communauté juive. Le fait même que le livre de *Josué* n'y soit pas intégré donne à penser que les auteurs qui ont imaginé le scénario final du Pentateuque, l'ont fait pendant une période où la terre était absente, c'est-à-dire vers la fin de l'Exil.

Quelle est l'intrigue qui traverse ces cinq livres réunis en un seul ? Selon l'exercice que le païen facétieux imposait successivement à Shammaï et Hillel, est-il possible de résumer cette intrigue le temps de tenir sur une jambe ? Deux mots suffisent pour cela : une terre et une alliance. Au commencement, Dieu crée le ciel et la terre et sur cette terre il imagine une oasis où il établit le couple humain « *pour cultiver et garder le sol* » (Gn 2, 15). Les verbes employés en hébreu (*abad* et *shamar)* ont une forte connotation cultuelle (rendre un culte et observer la loi) et cette interprétation est traditionnelle dans le judaïsme, comme le montre le targum du Pentateuque [2]. Le don de cette terre est conditionnel : elle doit rester terre

2. Targum du Pentateuque I. Genèse, Ed. du Cerf, 1978, p. 86.

d'alliance ; par le péché d'Adam et d'Eve, l'expulsion hors du jardin d'Eden devient inévitable : désormais les chérubins empêchent l'homme d'y entrer (Gn 2, 24). Caïn et Abel, le déluge, la tour de Babel, racontent les rapports étroits entre la terre et l'alliance : la rupture de l'alliance entraîne la rupture du contrat entre l'homme et la terre ; celle-ci se retourne contre l'homme.

Mais l'histoire ne s'achève pas avec la fin de la préhistoire : après le déluge, le récit biblique détaille une dernière fois l'humanité dans son universalité à travers la généalogie des fils de Japhet, de Cham et de Sem (Gn 10). Puis, progressivement, le narrateur concentre son intérêt sur l'un des fils de Sem, Arpakshad (Gn 11, 10). Suivent sept patriarches dont le narrateur, dans une sorte d'ellipse, ne retient que la naissance et la généalogie. C'est ainsi que nous sommes conduits jusqu'à Abraham, auquel le narrateur choisit de consacrer de larges développements.

terre promise, terre donnée

Tout au long du cycle d'Abraham et des autres patriarches qui lui succèdent, la terre est un motif central. Abraham inaugure son parcours sur la promesse d'un pays : « *Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père pour le pays que je t'indiquerai* » (Gn 12, 1). Désormais ce leitmotiv de la promesse est repris pour chacun des patriarches, sous des formulations assez répétitives. Quand Abraham et Lot se séparent, Dieu dit à Abraham : « *Tout le pays que tu vois, je le donnerai à toi et à ta postérité pour toujours* » (Gn 13, 15).

Au chapitre 15, si important dans l'histoire d'Abraham, et même dans l'ensemble du récit biblique, il reçoit de Dieu la parole de révélation qui résume son parcours et celui de ses descendants : « *Je suis Yahvé, qui t'ai fait sortir d'Ur des Chaldéens, pour te donner ce pays en possession* » (Gn 15, 7). Certains auteurs aiment à repérer dans les textes des expressions qui livrent le mode d'emploi de la totalité du récit : tel est bien le cas ici. La formule évoque l'Exode et se retrouve, presque identique, en *Lévitique* 25, 38 : « *Je suis Yahvé votre Dieu qui vous ai fait sortir du pays d'Egypte pour vous donner le pays de Canaan, pour être votre Dieu* » [3].

3. Cf. Cl. WESTERMANN, **Genesis** (Biblischer Kommentar), p. 266.

La référence à Ur en Chaldée renvoie à l'Exil de façon allusive. Van Seters pense que ce nom n'est possible que dans la période babylonienne tardive. Terre promise (et donc absente) *vs* terre donnée : tel est le motif qui unifie l'ensemble du récit et en alimente le suspense. Les destinataires de la terre et la forme du don changent. A Abraham, elle est promise ; pour les exilés, elle est perdue de façon provisoire ; au temps de l'Exode, la promesse lointaine se fait proche. Abraham apparaît alors comme le premier d'une série et, à ce titre, le récit est source de sens pour les séquences suivantes. Dans cette succession inévitable des personnages, le donateur (Yahvé) et le don (la terre) restent identiques. Par ces allusions verbales ou thématiques qui constituent des prolepses, le narrateur, très habilement, fait acte de lecture et facilite ainsi le travail d'interprétation des lecteurs [4]. La séquence « Terre promise (ou perdue)-terre donnée » se répète tout au long de l'histoire d'Israël et sous-tend toute la Bible et, de façon particulière, le Pentateuque.

La terre est pour Abraham un don *différé,* même si la parole de Dieu, ainsi que des signes symboliques comme l'achat de la caverne de Makpéla (Gn 23), donnent déjà un commencement de réalisation à ce don. Et ce retard crée un suspense qui traverse l'ensemble du Pentateuque, culminant dans le *Deutéronome*, tandis que le peuple campe dans les plaines de Moab, aux portes de la terre. Là, le fleuve du Jourdain sépare le peuple d'Israël de l'accomplissement des promesses. Et, à l'instant où le suspense est sur le point de prendre fin, le livre se ferme au risque de provoquer chez le lecteur une frustration d'autant plus grande qu'elle dure depuis longtemps. Le don ne sera effectif que dans le livre de *Josué,* exclu du Pentateuque. Cette exclusion, qui peut sembler scandaleuse narrativement, est porteuse d'un projet littéraire et théologique : Israël peut tout perdre, y compris les institutions les plus prestigieuses, comme le temple, la royauté et même la terre [5]. Seule l'alliance, et donc la loi consignée dans le Pentateuque, ne peuvent être perdues. La terre, même quand le *Deutéronome* s'achève, continue de tisser l'intrigue biblique. Retrouvée à la fin de l'Exil, puis gardée jalousement comme un don précieux et fragile, elle est encore l'objet central du Nouveau Tes-

4. Prolepse : *« manœuvre narrative consistant à raconter ou évoquer d'avance un événement ultérieur »* (G. GENETTE, **Figures III**, Ed. du Seuil, 1972, p. 82).

5. Voir sur ce point J. A. SANDERS, **Identité de la Bible**, Ed. du Cerf, 1975.

tament : « *Bienheureux les doux, ils auront la terre en partage* » (Mt 5, 4).

D'Isaac, le récit biblique ne dit pas grand chose ; apparaissant plus comme le fils d'Abraham et comme le père de Jacob, il est écrasé entre ces deux géants [6]. Jacob reçoit à son tour les promesses d'une terre tandis qu'il bénéficie d'une vision à Béthel : « *La terre sur laquelle tu es couché, je te la donne à toi et à ta descendance* » (Gn 28, 13).

Les péripéties détaillées sur Joseph ont pour fonction de le conduire avec tous ses frères dans cette terre d'Egypte à partir de laquelle la réalisation de la promesse commence à s'accélérer. Le livre s'achève de façon proleptique par l'évocation du retour dans la terre promise : « *Joseph dit à ses frères : " Je vais mourir, mais Dieu vous visitera et vous fera remonter de ce pays dans ce pays qu'il a promis par serment à Abraham, Isaac et Jacob "* » (Gn 50, 24). Nous voici narrativement conduits à la première page de l'*Exode*.

II

des fils de jacob aux fils d'israël

Le commencement de l'*Exode* est habilement construit par un narrateur soucieux de relier le temps des patriarches au temps de l'Exode. « *Voici le nom des* fils d'Israël *qui entrèrent en Egypte* » (Ex 1, 1). Cette expression fait allusion aux enfants charnels du patriarche Jacob devenu Israël. Or, cinq versets plus loin, il réutilise la même formule : « *Puis Joseph mourut, ainsi que tous ses frères et toute cette génération. Les* fils d'Israël *devinrent féconds et se multiplièrent* » (Ex 1, 6-7). La permanence des mêmes mots masque un changement de sens important. Entre les deux « fils d'Israël », beaucoup de siècles se sont écoulés, faits de silences, de non-dits, d'ignorance. Cinq versets suffisent au narrateur pour résumer cette période : telle est la liberté des écrivains qui choisissent tantôt l'ellipse, tantôt l'expansion. On sait depuis longtemps que le temps historique ne coïncide pas avec le temps narratif. Par ce stratagème lexical (permanence du

6. De fait, dans la Bible, Isaac est rarement mentionné seul, tant dans les textes prophétiques que dans le Nouveau Testament. Cf. J. JEREMIAS, « Die Erzväter in der Verkundigung der Propheten », **Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie**, Göttingen, 1977, pp. 206-222.

signifiant masquant un changement de signifié), le narrateur crée chez le lecteur une impression de continuité, alors que nous sommes passés d'une période nébuleuse, mal connue, souvent reconstruite, à l'histoire d'un peuple à l'état naissant.

souligner la continuité

Celui qui confronte les récits patriarcaux et le récit de l'Exode constate un souci constant de souligner la continuité entre les grands-parents et les enfants. Israël a besoin de relier le présent au passé, de vérifier qu'entre les « fils d'Israël » qui entourent le patriarche juste avant sa mort et les « Fils d'Israël » qui sont mentionnés dans les documents profanes du premier millénaire, la continuité existe. L'exégète historien dira qu'Israël a écrit son passé à la lumière de son présent : « *A partir de l'expérience du présent, de nouvelles possibilités surgissent pour le passé, et ces nouvelles possibilités sont exprimées typologiquement en termes de promesse et d'accomplissement. La réflexion sur le présent comme accomplissement recrée le passé comme promesse* » [7]. Cette continuité est soulignée d'autant plus fortement là où le récit parle de la nouveauté du Dieu de l'Exode : « *Le cri des fils d'Israël est venu jusqu'à moi... Le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous... Le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob m'a envoyé vers vous* » (Ex 3, 7-15).

Les patriarches s'adressent d'ailleurs à Dieu en l'appelant de ce nom même qu'il est censé dévoiler pour la première fois à Moïse : « *Abraham bâtit un autel à* Yahvé *et il invoqua son nom* » (Gn 12, 8). De même, certaines situations des patriarches sont décrites comme des préfigurations de la condition future du peuple d'Israël : Abraham en Egypte affronte la menace de Pharaon et Dieu, en frappant Pharaon et sa maison de grandes plaies, intervient pour sauver la promesse en danger, car celle-ci concerne la descendance, et donc à la fois Abraham et Sara (Gn 12). De manière plus complexe, Jacob et Moïse sont acteurs dans des séquences narratives assez voisines : ainsi celle qui commence à la fuite de Moïse en Madian et se termine à son retour en Egypte (Ex 2, 11-4, 31) a de nombreux motifs en commun avec Gn 27-35, qui rapporte la fuite de Jacob chez Laban et son retour. Voici quelques-uns des rapprochements les plus évidents :

7. Th. L. THOMPSPON, **The Historicity of the Patriarchal Narratives**, De Gruyter, 1974, p. 329.

Gn 27 : Jacob ayant pris à **son frère** sa bénédiction **doit s'enfuir**	Ex 2, 11-15 : Moïse contesté par **ses frères** **doit s'enfuir**
Gn 29 : Jacob **rencontre** Rachel **auprès d'un puits**	Ex 2, 16-21 : Moïse **rencontre** les filles de Jéthro **auprès d'un puits**
Gn 31 : Yahvé **donne** à Jacob **le signal du départ** et lui promet sa **protection**	Ex 4, 18-23 : Yahvé **donne à** Moïse **le signal du départ** **l'assurant** que ses opposants sont morts
Gn 32 : Jacob **se bat** la nuit **contre quelqu'un**	Ex 4, 24-26 : Moïse **lutte** de nuit **avec Yahvé**

Dans la stratégie du narrateur, il est essentiel que l'Exode n'apparaisse pas comme un commencement absolu. Ce qui s'inaugure dans la relation avec Dieu doit déjà avoir eu une préfiguration. L'historien a du mal à s'y retrouver et à faire la part de ce qui est réalité historique et reconstruction postérieure. Mais l'écrivain obéit à d'autres critères que l'historien. Son écriture a l'ambition d'enraciner un peuple nouvellement né dans une histoire ferme. Ainsi Dieu qui dévoile son nom à Moïse était déjà connu comme tel par Abraham. De toute façon, celui qui se révèle d'un nom inédit à Moïse se présente comme « le Dieu des Pères » (Ex 3, 6). Le parcours de Moïse avait déjà été suivi par le patriarche Jacob. De même, le don de la terre est de façon permanente mis en rapport avec la promesse faite aux Pères : « *Lorsque Yahvé ton Dieu t'aura conduit au pays qu'il a juré à Abraham, Isaac et Jacob de te donner..., garde-toi d'oublier* » (Dt 6, 10).

Le peuple qui naît avec l'alliance et qui réunit des tribus disparates était déjà en germe dans les groupes constitués par la tribu d'Abraham, celle d'Isaac et celle de Jacob. Ces groupes, peut-être indépendants à l'origine, sont réunis dans une même famille. Par cette généalogie étroite, les narrateurs consolident, en la projetant dans les temps fondateurs, les liens récents établis entre les douze tribus grâce à la foi en Yahvé. La fédération fragile des tribus à Sichem cesse d'être un commencement absolu (Jos 24). L'écriture des récits patriarcaux remplit donc une fonction institutionnelle : elle cimente une unité fragile ; à une nation incertaine, ces récits fournissent des pères et des mères communs. A la question : « Qui sommes-nous ? », Israël répond en remontant l'histoire et en racontant ses origines.

marquer la différence

A cette fonction d'identification, s'en ajoute une autre, apparemment contradictoire. En même temps qu'il recherche des marques d'un déjà-là de la révélation dans l'histoire lointaine de ses pères, Israël ressent la nécessité d'affirmer la nouveauté de son expérience religieuse, et donc de mettre aussi l'accent sur la différence. Les récits patriarcaux soulignent que les Pères vénéraient d'autres dieux (le dieu des pères), avaient d'autres pratiques religieuses, venaient d'une autre région. Ainsi le *Deutéronome* ordonne d'abolir les lieux de culte dispersés dans le pays pour rendre un culte exclusivement « *au lieu choisi par Yahvé, votre Dieu, pour y placer son nom et l'y faire habiter* » (Dt 12, 5), c'est-à-dire à Jérusalem. Or les rédacteurs du Pentateuque n'ont pas éprouvé le besoin d'harmoniser ces données avec la pratique des patriarches s'appropriant les lieux de culte cananéens pour les rattacher à leur Dieu. Abraham bâtit un autel pour Yahvé à Sichem (Gn 12, 7), puis près de Béthel (Gn 12, 8) ; il plante un tamaris à Bersabée et y invoque le nom de Yahvé (Gn 21, 33). Jacob dresse une pierre à Béthel (Gn 28, 18), donne le nom de Pénuel au lieu sacré où il fait la rencontre nocturne de Dieu (Gn 32, 31).

De cette différence essentielle, les credo d'Israël ont gardé le souvenir vivace. Josué rappelle aux tribus rassemblées à Sichem qu' « *au-delà du fleuve habitaient jadis vos pères, Terah, père d'Abraham et de Nahor, et ils servaient d'autres dieux* » (Jos 24, 2). A l'instant d'offrir les prémices des récoltes, l'Hébreu réaffirme l'origine de ses ancêtres : « *Mon père était un araméen errant* » (Dt 26, 5). « *Il est essentiel de savoir, pour Israël, que ses pères étaient autrement que lui, ailleurs que lui. Israël est comme un fils de famille pauvre, condamné à sa perte s'il l'oublie. A beaucoup d'égards, d'ailleurs, les souvenirs d'Exode conservent des choses qu'on aime oublier : Abraham fut d'abord un de ces gentils dont on ne pense pas que du bien* » [8].

III

---

comment croire dans le quotidien ?

Finalement entre l'universalité d'Adam (Gn 1-11) et la spécificité du peuple d'Israël (*Exode*), les récits patriarcaux sont une transition

8. P. BEAUCHAMP, **Etudes sur la Genèse**, Lyon, Ed. Profac, 1971, p. 77.

nécessaire. Leur place par rapport à l'ensemble du Pentateuque est tout à fait logique. En plus, deux caractéristiques, qui n'apparaissent pas ou que très peu dans le reste du Pentateuque, me semblent importantes pour souligner le génie propre de ces récits.

l'histoire quotidienne

Les exégètes ont noté depuis longtemps que certains récits patriarcaux contiennent peu de théologie exprimée explicitement. Selon G. von Rad, « *le narrateur se contente de décrire les événements d'une manière dramatique... Sa contribution à l'interprétation est la plupart du temps minime* » [9]. Pierre Gibert a montré comment certains récits de commencements sont faits d'une trame narrative tout ordinaire et de masses kérygmatiques qu'il appelle les « commentaires yahvisants » [10]. Ce qui est dit des récits fondateurs est encore plus apparent dans d'autres récits beaucoup plus ordinaires, construits à partir du jeu des libertés et des destins incertains, à partir d'histoires de famille où l'habileté humaine (et non la révélation) semble jouer le rôle décisif. Un exemple particulièrement évocateur, l'affrontement des deux jumeaux Jacob et Esaü, illustrera mon propos (Gn 25, 19-34).

Ce texte se caractérise par la juxtaposition d'une Parole fondatrice et normative (Yahvé intervient pour rendre féconde Rébecca et pour interpréter l'affrontement que les deux enfants se livrent déjà dans le sein de leur mère comme le signe de la domination future d'une nation sur une autre) et d'un récit qui raconte comment cette Parole d'autorité se réalise concrètement. Ces deux parties du texte ne sont pas situées sur le même plan. La première est un décret divin qui surplombe le récit, dévoile dès le commencement la fin de l'histoire, et déborde le récit singulier qui suit. La seconde concerne deux individus particuliers, Jacob et Esaü, situés hors de portée de la Parole prédestinatrice. Tous deux sont engagés dans une intrigue pleine d'astuces et de rouerie, qui se dénoue en fonction du caractère des personnages et non, comme on pourrait s'y attendre, sous l'influence nécessaire de la parole de prédestination.

9. G. VON RAD « Typological Interpretation of the Old Testament », **Essays on Old Testament Interpretation,** SCM Press, LTD, 1963, pp. 28-29.

10. P. GIBERT, **Bible, mythes et récits de commencement,** Ed. du Seuil, 1986, p. 161.

Parole et récit paraissent hétérogènes et autonomes. Les deux protagonistes, Esaü et Jacob, ne sont d'ailleurs pas destinataires de la parole de prédestination (réservée à leur mère Rébecca) et rien ne montre que leur comportement en subisse l'influence. De bout en bout, l'intrigue obéit aux lois imprévisibles des circonstances (Esaü le chasseur habile est affamé) et de la psychologie (Jacob le sédentaire rusé se joue de son frère au caractère primaire). Et la conclusion (« *C'est tout le cas qu'Esaü fit du droit d'aînesse* ») ne fait en rien référence au texte de justification qui ouvre le récit. Le vol de la bénédiction par Jacob obéit à la même logique humaine (Gn 27). Grâce à la rouerie de sa mère qui le préférait, Jacob s'est substitué à Esaü et a trompé son père devenu aveugle. La ruse est ici portée à son comble puisque Jacob se couvre de la dépouille d'un animal, se substituant ainsi à Esaü dans ce qui est présenté comme sa marque spécifique de chasseur de gibier.

Malgré l'interprétation de saint Augustin qui invite à lire dans ce texte « *non une manœuvre frauduleuse, mais un grand mystère* » [11], la geste patriarcale, à la différence des grands récits de révélation de l'*Exode,* raconte les chemins imprévisibles et déroutants des ancêtres, avec leur part d'ombre et de lumière. « *On aurait tort de croire que l'écrivain ne s'est pas aperçu de l'odieux des procédés de Jacob ; on aurait tort de croire qu'il s'en indigne. Il ne loue pas, il ne blâme pas, mais il fait mieux : il raconte* » [12]. C'est la petite histoire, celle qui ne survit d'habitude que dans le souvenir pieux des enfants. Elle est faite de tout ce qui peut arriver aux hommes entre leur naissance et leur mort : amours (Gn 29, 18), mariages (Gn 24), jalousies et haine entre frères (Gn 27, 41), drames de famille et querelles fratricides, jusqu'à l'élimination du frère jalousé (Gn 37), incestes (Gn 19, 30-38 ; 38), viols suivis de sanglantes vengeances (Gn 34). Selon la formule de Paul Beauchamp, « *l'auteur distingue constamment l'accomplissement du dessein de Dieu et les routes humaines, bien que le dessein emprunte ces routes* » [13].

Ce rapport entre la Parole de révélation et l'histoire des hommes n'est pas traduit de la même façon dans les livres inspirés directement par l'expérience de l'Exode (*Exode*, *Lévitique*, *Nombres*, *Deutéronome*).

11. **La Cité de Dieu**, XVI, XXXII.

12. P. BEAUCHAMP, **Etudes sur la Genèse**, **op. cit**, p. 88.

13. P. BEAUCHAMP, **op. cit.**, p. 89.

Là, récit et Parole se mélangent plus harmonieusement. L'histoire est immédiatement une histoire du salut, car la parole de Dieu inspire de bout en bout les récits ; l'intrigue narrative est toujours développée à partir de la parole de Dieu qui dicte à Moïse et au peuple ce qu'ils ont à faire. Le sommet est atteint au moment du passage de la mer : « *Vous n'aurez rien à faire : Yahvé combattra pour vous* » (Ex 14, 13-14).

des archétypes de foi

Si les récits patriarcaux parlent aux croyants, ce n'est pas seulement à cause de l'humanité qui les habite. Dans l'ensemble formé par le Pentateuque, ils ont l'originalité de mettre en scène des personnages singuliers et de raconter des expériences individuelles de croyants et de croyantes [14]. Cette affirmation semblera bien naïve à celui qui sait la dimension symbolique et archétypale de la plupart des figures patriarcales. Mais l'approche historique ne saurait se poser comme la seule possible, ni même comme la lecture la plus évidente. Les récits ont toujours été lus, aussi bien dans la tradition juive que chez les chrétiens, comme ayant une valeur référentielle indiscutable : Abraham, Isaac et Jacob vivent des expériences humaines et religieuses qui peuvent servir de référence à chacun des croyants. Ce sont des acteurs individuels porteurs d'un nom propre, héros de récits singuliers inscrits dans le temps et l'espace. Narrativement (sinon historiquement), ils ont de l'épaisseur et sont ainsi disponibles pour l'appropriation des lecteurs.

Pour ce qui concerne le reste du Pentateuque, il n'en va pas de même. Si l'on excepte les onze premiers chapitres de la *Genèse*, où les acteurs portent le plus souvent des noms très symboliques (Adam-l'homme, Eve - la vivante, Abel - la vanité, etc.), le partenaire qui sert de vis-à-vis à Dieu, de l'*Exode* au *Deutéronome*, est plus une personnalité collective qu'un individu. Le « tu » des dix commandements, comme le « tu » de l'ensemble de la législation, désignent une communauté. De la sortie d'Egypte à l'arrivée dans les plaines de Moab, c'est un peuple qui se met en route, qui murmure, qui a la nuque raide, qui se construit un veau d'or, qui se repent de ses péchés, etc.

14. Même s'ils privilégient les héros masculins, les récits patriarcaux accordent une place importante aux femmes. Cf. Catherine CHALIER, **Les Matriarches**, Ed. du Cerf, 1986 ; et, dans ce cahier, l'article d'Eliane Amado Lévy-Valensi.

Certes, des individus se détachent, tels Moïse, puis Aaron ou Josué et quelques autres. Mais leur destin singulier n'est jamais placé au premier plan : Moïse en particulier est souvent une figure fluctuante, devenant tantôt le représentant de Dieu devant le peuple, puis le porte-parole du peuple face à Dieu (cf. Ex 32-33, où ce double statut actantiel est bien mis en valeur).

Les traditions juive et chrétienne ont montré qu'Abraham, Isaac, Jacob et Joseph sont des figures disponibles avec lesquelles chaque croyant vivant une expérience religieuse peut s'identifier. Abraham dans son parcours narratif incarne le premier géant de la foi, celui qui, sur une parole, s'aventure loin de chez lui (Gn 12) ; son itinéraire le conduit même au sacrifice suprême, cette dixième tentation qui l'entraîne dans la nuit la plus profonde, celle où Dieu lui-même semble être la source et la cause de son malheur, comme s'il était devenu l'adversaire de sa propre promesse (Gn 22). Dans ce récit sobre et grandiose, Abraham accepte de s'enfoncer dans la nuit, guidé par le Dieu de la vie (dont la Parole semble pourtant porter la mort). Il prend ce risque parce qu'il est l'homme de la foi. C'est d'ailleurs cette valeur qui est presque toujours attachée à Abraham dans l'Ancien et le Nouveau Testament.

Jacob, la seconde grande figure des récits patriarcaux, est plus accessible parce que son parcours est plus tortueux et qu'il passe par des aventures plus humaines, racontées souvent avec humour. Lui, le trompeur, devient le trompé : Isaac « *dont les yeux avaient faibli jusqu'à ne plus voir* » confondait Jacob et Esaü (Gn 27, 1) ; mais ce même Jacob, aveuglé par la nuit et la passion, est berné à son tour quand il confond, une nuit entière, Léa avec Rachel (Gn 29, 25). Le récit se développe, souvent dans une grande sobriété théologique. Pour enseigner, il suffit parfois de raconter. Ainsi, quand Rachel qui a emporté les idoles de son père Laban est sur le point d'être prise, elle les cache dans le palanquin du chameau et s'assied dessus (Gn 31, 34). L'auditeur sourit du stratagème de l'ancêtre. En même temps, il comprend que tel est le sort des idoles : on s'assied dessus !

Mais dans ces péripéties tout humaines, le trompeur trouve plus fort que lui : au gué du Yabboq, dans une rencontre nocturne terrifiante, Jacob le fort est touché par Quelqu'un (Gn 32, 23-33).

Il en ressort ébranlé : « *J'ai vu Dieu face à face et j'ai eu la vie sauve* » (32, 31). Il en porte désormais la cicatrice dans la chair et reçoit un autre nom, comme s'il devenait une nouvelle créature : Jacob devient Israël. La tradition chrétienne a lu dans cette rencontre de Jacob, l'image de l'expérience de Dieu où l'homme, seul, dans la nuit, dépouillé de tous les bagages qui l'encombrent, reçoit une blessure indélébile qui est la marque du passage de Dieu.



Beaucoup d'autres épisodes mériteraient d'être cités dans cette même direction. Ces exemples suffisent pour souligner l'originalité des récits patriarcaux, qui ont en propre de réunir des traits spécifiques aux récits historiques et aux récits de révélation : comme les livres historiques de *Samuel* et des *Rois,* ils se déroulent selon des intrigues très profanes ; comme le livre de l'*Exode,* ils accordent une place à la Parole de révélation. Plus religieux que les récits profanes des *Rois*, ils sont plus « séculiers » que l'*Exode.*

Cette ébauche de lecture permet, je pense, de souligner l'originalité et la nécessité des récits patriarcaux dans l'ensemble du Pentateuque. Dans l'intrigue globale de ce livre, ils constituent une étape essentielle : le commencement d'une promesse dont la réalisation sera différée jusqu'à arriver à épuisement, précisément au moment où le livre se ferme au seuil de la terre promise. Par rapport à l'alliance et à la révélation du Sinaï, ces récits racontent des histoires bien humaines, pleines de trouvailles narratives dont l'impact théologique n'est pas toujours apparent. Mais dans ces cycles, quelque chose commence, à la fois unique comme tous les commencements et symbolique pour tous les temps : la rencontre entre un Dieu qui parle et un homme qui écoute. Ce qui naît avec Abraham, c'est en définitive la foi.

alain marchadour

lumière & vie a déjà publié :

141 Présence de l'Ancien Testament

(avec : K. Hruby, E. Lévinas, J. L'Hour, D. Lys, B. Maurin, F. Vouga)

Le livre saint unique du judaïsme est aussi le texte fondateur d'u histoire universelle. La Bonne Nouvelle se nourrit de cette mémoi Elle plonge ses racines dans l'épaisseur de l'histoire et la diversité ses écritures.

165 Jérémie, la passion du prophète

(avec : A. Abécassis, D. Bourguet, J. Briend, H. Cazelles, P. Gibert, F. Voug

Témoin, victime et interprète d'un temps de catastrophe, Jérémie mè à son extrême le paradoxe inhérent à la condition prophétique. En prennent corps des dimensions de l'existence et de la relation av Dieu qui s'épanouiront dans le christianisme.

171 Le canon des Ecritures

(avec : A. Delzant, F. Genuyt, E. Junod, E. Nodet, A. Paul, J. Zumstein)

Tout discours doit être clos pour prendre sens, libérer la parole, re voyer à l'action. Ainsi du canon chrétien, « corps des Ecritures ». Ent celui-ci et le corps ecclésial, qui se gardent mutuellement, le lien e le corps du Christ, dont l'un et l'autre ont mission de témoigner.

178 La royauté dans la Bible

(avec : P. Beauchamp, J. Cazeaux, P. Gibert, C. Lanoir, E. Nodet, Th. Röme

Malgré son histoire souvent douloureuse, le fait royal est un mome clé de la constitution de la conscience croyante. La figure du roi poin vers les archétypes (David, les patriarches) et ouvre vers l'horiz messianique, jusque dans son paradoxal accomplissement : le « R des Juifs » crucifié.

---

ces numéros : 35 F., port compris.
15 % de réduction à partir de trois numéros.

la tradition patriarcale en genèse 12-35

La « nouvelle critique » du Pentateuque a bouleversé l'approche des récits patriarcaux telle qu'elle nous était devenue familière. On tend actuellement à considérer que les récits de Genèse *12-35, dans leur contexte littéraire et dans leur configuration même présacerdotale, sont postérieurs à l'historiographie deutéronomiste. Par ailleurs, on est devenu moins confiant quant à la possibilité de reconstruire les traditions prélittéraires. La tradition d'Abraham, notamment, ne se développe qu'à partir de la période exilique, et les quelques renvois à ce patriarche en dehors de la* Genèse *ne permettent pas d'affirmer grand chose sur sa configuration antérieure. La tradition de Jacob est évoquée clairement, dans une pluralité d'épisodes, par le poème accusateur d'*Osée *12. Bien qu'il ne soit guère possible de reconstruire avec certitude la forme de la geste patriarcale connue du prophète, la correspondance avec les récits de Gn 25-35 paraît assez étroite ; et la structure même du cycle de Jacob nous invite à voir dans cet ensemble littéraire une « légende d'origine » de l'Israël tribal remontant en tout cas au VIIIe siècle, probablement même à la période prémonarchique.*

Depuis une douzaine d'années, on assiste à un bouleversement qui affecte les bases mêmes des études du Pentateuque. Selon le consensus établi jadis par Wellhausen et consolidé jusqu'aux travaux de G. von Rad, les trames narratives les plus anciennes (J et E) des récits patriarcaux avaient été conçues d'emblée comme un « prologue » à la grande histoire de la naissance du peuple d'Israël en Egypte et mises par écrit dès les débuts de l'époque royale (X^{e} - VIIIe siècles). On estimait que les synthèses du Yahwiste (J) et de l'Elohiste (E) avaient été composées à partir de récits isolés et de blocs de tradition précédemment autonomes, de manière à donner une forme narrative à ce qui auparavant n'existait que sous la forme d'une énumération déclarative des étapes normatives de l'histoire d'Israël, énumération

dont le modèle le plus ancien était censé avoir été préservé dans le « Petit credo historique » de Dt 26, 5-10 [1].

I

genèse 12-35 à la lumière de la nouvelle critique du pentateuque

Le tournant de la « nouvelle critique du Pentateuque » est survenu, dès 1975, avec la parution d'une série d'études de John Van Seters, Hans Heinrich Schmid et Rolf Rendtorff [2]. Le consensus antérieur a été battu en brèche sur deux points, notamment :

1. la *datation* ancienne des sources J et E. Arguments : le style et la thématique se rapprochent beaucoup de la littérature deutéronomiste (Schmid) ; l'onomastique et les conceptions sociologiques indiquent un contexte historique situé aux alentours des VI[e] - V[e] siècles (Van Seters).

2. le *modèle* même de la théorie documentaire avec son postulat de trames narratives parallèles (Rendtorff) [3].

Il est vrai que l'existence de la source sacerdotale (P) comme couche littéraire distincte et continue n'a pas été remise en cause ; mais les avis divergent sur la question de savoir si P était un récit primitivement indépendant ou s'il a été conçu dès les débuts comme couche

1. Pour un aperçu rapide sur la théorie documentaire « classique », cf. J. BRIEND, **Une lecture du Pentateuque** (Cahiers Evangile 15), Paris, 1975 ; A. DE PURY, « Les sources du Pentateuque : une brève introduction », **Les Cahiers Protestants**, Genève, septembre 1977, pp. 37-48.

2. J. VAN SETERS, **Abraham in History and Tradition**, New Haven & London, Yale University Press, 1975 ; H. H. SCHMID, **Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung**, Zurich, TVZ Verlag, 1976 ; R. RENDTORFF, **Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch**, Berlin & New-York, Ed. de Gruyter, 1977.

3. Pour plus de détails, cf. A. DE PURY et Th. ROEMER, « Le Pentateuque en question : histoire de la recherche et position du problème », à paraître dans le volume collectif **Le Pentateuque en question** (Le Monde de la Bible), Genève, Ed. Labor et Fides.

rédactionnelle destinée à éditer et encadrer des récits existants [4]. La date exilique de P est, elle aussi, ramenée par certains auteurs à une période plus tardive.

par rapport à l'historiographie deutéronomiste

De manière plus générale, il apparaît de plus en plus que le seul point d'ancrage sûr dans la chronologie de la littérature vétérotestamentaire nous est donné dans l'historiographie deutéronomiste (DtrG), qui englobe tous les livres allant du *Deutéronome* au 2e livre des *Rois*. Comme l'avait déjà montré Martin Noth en 1943, cette grande fresque historique a été composée peu après la destruction de Jérusalem en 587, et cela afin de rendre compte des raisons théologiques cachées de la catastrophe nationale [5]. Elle commence, en Dt 1-4, par un grand discours de Moïse dans lequel sont récapitulées les étapes de l'histoire d'Israël depuis la sortie d'Egypte jusqu'à la veille de la conquête. Dans le cadre du consensus « classique », on avait toujours supposé que cette récapitulation se référait au récit de l'*Exode* et des *Nombres* dont, par conséquent, elle présupposait l'existence. Or, Martin Rose a rendu vraisemblable une autre hypothèse, à savoir que ces récits ont été composés précisément pour fournir à ce discours son point de référence littéraire : les livres de *Genèse* à *Nombres* seraient donc postérieurs à DtrG [6]. Cette thèse a trouvé une confirmation toute récente dans une étude de Thomas Römer qui a démontré que les « pères » auxquels se réfèrent l'historiographie dtr et le livre de *Jérémie* ne sont pas les patriarches de la *Genèse,* mais les générations sorties d'Egypte [7]. Nous n'avons donc

4. Ainsi, par exemple, J. VAN SETERS, **op. cit.**, surtout pp. 282-295 ; R. RENDTORFF, **op. cit.**, pp. 130-142 ; idem, « L'histoire biblique des origines (Gen 1-11) dans le contexte de la rédaction sacerdotale du Pentateuque », à paraître dans **Le Pentateuque en question** ; J.-L. SKA, « Quelques remarques sur Pg et la dernière rédaction du Pentateuque », à paraître dans **Le Pentateuque en question.**

5. M. NOTH, **Ueberlieferungsgeschichtliche Studien**, Halle an der Saale, 1943 (Darmstadt, 1963). Il existe une traduction anglaise.

6. M. ROSE, **Deuteronomist und Jahwist**, Zurich, TVZ Verlag, 1981 ; « La croissance du corpus historiographique de la Bible. Une proposition », **Revue de théologie et de philosophie** 118, 1986, pp. 217-236.

7. Th. ROEMER, **Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition**, thèse de doctorat, Genève, 1988 (à paraître).

plus de bases permettant d'affirmer l'existence à l'époque préexilique d'un ensemble littéraire relatant l'histoire depuis la création du monde jusqu'à l'entrée des Israélites en Canaan.

Il y a longtemps que l'on avait relevé la grande différence — de ton, de climat religieux, de thématique — entre la *Genèse* et les livres suivants. Ainsi, en Ex. 3, 8 sv., Dieu promet à Moïse de conduire les Israélites vers un pays « *ruisselant de lait et de miel* », un pays qui paraît encore totalement inconnu, alors qu'il aurait été facile de se référer au don de ce pays aux patriarches. Mais les différences entre ces deux ensembles littéraires sont, en fait, beaucoup plus profondes. Alors qu'en Gn 12-35, les héros sont des ancêtres et que la médiation avec les auditeurs du récit passe par le sang — il suffit de relever le nombre d'épisodes mettant en jeu des relations généalogiques —, en Ex. 1 sv., les héros sont exclusivement des prophètes (Moïse) ou des prêtres (Aaron) et les Israélites se présentent sous la forme d'une « masse » anonyme. La différence touche aussi la manière de présenter l'intervention divine : dans la *Genèse*, Dieu est un « patron » très proche des clans qui le vénèrent, tandis qu'à partir de l'*Exode*, il devient chef de guerre et législateur, son « tempérament » prenant une tournure beaucoup plus agressive. Mais il y a plus : Gn 12-35 et Ex 1 - Dt 34 offrent deux versions parallèles, voire rivales, de l'entrée des Israélites en Canaan. C'est surtout l'histoire de Joseph, un ensemble littéraire aujourd'hui souvent considéré comme largement postexilique, qui établit le lien entre ces deux grands ensembles [8].

Si l'on recherche les échos que la tradition des patriarches trouve dans la littérature biblique en dehors du Tétrateuque (appellation conventionnelle pour désigner les livres de *Genèse* à *Nombres*), le bilan est extrêmement mince, du moins pour ce qui est de la tradition d'Abraham [9]. Il est vrai que la triade des patriarches apparaît à

8. Cf. B. D. REDFORD, **A Study of the Biblical Story of Joseph** (Supplements to Vetus Testamentum 20), Leiden, Ed. Brill, 1970 ; Th. ROEMER, « Le cycle de Joseph : sources, corpus, unité », **Foi et Vie** 86/3, avril 1987, pp. 3-15.

9. Cf. H. VORLÄNDER, **Die Entstehung des jehowistischen Geschichtswerkes** (Europäische Hochschulstudien. Theologie 109), Frankfurt, Bern, Las Vegas, Ed. Peter Lang, 1978 ; R. MARTIN-ACHARD, **Actualité d'Abraham**, Neuchâtel, Ed. Delachaux & Niestlé, 1969, pp. 94-107 ; idem, art. « Abraham I », **Theologische Realenzyclopädie**, 1, 1976, pp. 364-372.

certains endroits dans la littérature deutéronomiste (Dt 1, 8 ; 6, 10 ; 9, 5.27 ; 29, 12 ; 30, 20 ; 34, 4 ; 1 R 18, 36 ; 2 R 13, 23 ; Jr 33, 26) ; mais il existe de bonnes raisons pour attribuer ces mentions aux dernières retouches harmonisantes des éditeurs bibliques. Les premières mentions d'Abraham se trouvent dans les textes exiliques d'Ez 33, 24 et d'Es 51, 1-2.

distinguer les cycles des trois patriarches

Cette nouvelle « donne » des théories sur le Pentateuque n'est pas sans avoir des retombées sérieuses pour notre approche des récits de Gn 12-35. Tout d'abord, le réagencement de l'articulation entre le Tétrateuque et le DtrG a pour conséquence d'établir que l'histoire des *trois* Patriarches est, dans sa conception même, postérieure à DtrG, donc postexilique, et qu'elle appartient désormais à la phase la plus tardive de la constitution du Pentateuque. Cela ne signifie pas pour autant que tout, à l'intérieur de Gn 12-35, soit de la même venue et que certaines de ses composantes ne puissent remonter à une époque beaucoup plus ancienne.

Il s'agit cependant de distinguer entre les cycles patriarcaux. Pour ce qui est des récits d'Abraham, tenus traditionnellement pour refléter la tradition la plus archaïque de « l'âge des patriarches », la plupart d'entre eux pourraient s'expliquer aisément comme des morceaux de réflexion théologique traduisant les préoccupations des communautés juives de l'époque postexilique [10]. Ainsi, Gn 15, véritable concentré de thèmes et de formules de l'époque exilique, tout comme Gn 17 (qui appartient à la rédaction sacerdotale), n'ont guère de chances de remonter à une origine préexilique [11] ; et le théologoumène d'une « alliance » avec le patriarche est vraisemblablement une re-

10. Pour une analyse récente et nuancée, cf. E. BLUM, **Die Komposition der Vätergeschichte**, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1984, pp. 273-419 ; M. KOECKERT, **Vätergott und Väterverheissungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben**, Göttingen, 1988, surtout pp. 164-299.

11. Contrairement à la thèse que j'avais défendue dans **Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob. Genèse 28 et les traditions patriarcales** (Etudes Bibliques), Paris, 1975, pp. 295-330 ; cf. J. VAN SETERS, **Abraham, op. cit,** pp. 249-278 ; H. H. SCHMID, **Der sogenannte Jahwist, op. cit.,** pp. 121-127 ; « Die Gestalt Abrahams und das Volk des Landes », **Judaica** 36, 1980, pp. 73-87 ; E. BLUM, **Die Komposition..., op. cit.,** pp. 366-370, 377-383, 389 sv. ; M. KOECKERT, **Vätergott..., op. cit**, pp. 198-247.

projection de la tradition de l'alliance du Sinaï. Les ch. 20 à 22, traditionnellement attribués à l'Elohiste, se préoccupent du problème de la « crainte de Dieu », notamment chez les païens, un peu dans l'esprit du livre de *Jonas*. Gn 18, 17 sv. reprend le débat sur la culpabilité collective et individuelle, issu de la discussion sur l'exil. Gn 23 est un texte sacerdotal légitimant le tombeau patriarcal à Hébron. Depuis longtemps, le ch. 14 a été considéré par la majorité des exégètes comme un midrash tardif visant à confronter Abraham aux « Grands » de ce monde [12]. Le ch. 24 traite du problème des mariages mixtes prévalant à l'époque de Néhémie. Quant à Gn 12-13, on a toujours suspecté ce passage d'avoir emprunté sa substance (la migration en provenance de Harran et les théophanies de Sichem et de Béthel) à la tradition ou au cycle de Jacob [13]. Il s'avère donc difficile d'attribuer ne serait-ce qu'un seul élément de la substance narrative de Gn 12-24 à une tradition indubitablement ancienne. Cela, bien sûr, n'enlève rien à la densité théologique de ces récits qui, à juste titre, ont inspiré deux mille ans de piété juive et chrétienne [14].

Le cycle d'Isaac, limité au ch. 26, n'offre guère de possibilités d'investigation quant à la présence éventuelle de traditions anciennes [15].

Pour ce qui est du cycle de Jacob, les choses se présentent, heureusement, sous un angle assez différent, et cela pour trois raisons :

1. Dans nombre de textes anciens, le peuple d'Israël est appelé du nom de Jacob (Mi 3, 1 ; Am 7, 2 ; Os 10, 11). Cette identification serait impossible si Jacob ne représentait pas une figure d'ancêtre.

2. En *Osée* 12, le prophète du VIII[e] siècle fait allusion à toute une série d'épisodes de la vie de Jacob.

3. Dans la *Genèse*, le cycle de Jacob (Gn 25, 19-34 ; 27-35) est le seul des trois qui ne se présente pas sous la forme d'un conglomérat

12. Cf. W. SCHATZ, **Genesis 14. Eine Untersuchung** (Europaïsche Hochschulschriften. Theologie 2), Bern, Frankfurt, Peter Lang, 1972 ; J. VAN SETERS, **Abraham, op. cit.**, pp. 296-308.

13. Cf. A. DE PURY, **Promesse divine, op. cit.**, pp. 81-84.

14. Cf. R. MARTIN-ACHARD, **Actualité d'Abraham, op. cit.**, pp. 111-179 ; idem, **Abraham sacrifiant. De l'épreuve du Moriya à la nuit d'Auschwitz**, Aubonne, Ed. du Moulin, 1988.

15. J. VAN SETERS, par exemple, estime que l'épisode de Gn 26, 1-11 présuppose ceux de Gn 12, 10-20 et de Gn 20 (**Abraham, op cit.**, pp. 175-183).

d'épisodes plus ou moins hétérogènes, mais revêt la structure d'une véritable geste. Pratiquement dépourvu de tout renvoi à des épisodes situés en amont ou en aval de son contexte littéraire actuel, le cycle de Jacob ne s'appuie sur aucune autre œuvre littéraire et assure ainsi son existence autonome. Il est donc possible, au moins, d'envisager l'éventualité qu'il ait une origine littéraire indépendante de la mise en place des grands ensembles historiographiques de l'Ancien Testament et, peut-être, largement antérieure à eux.

II

peut-on reconstituer les traditions prélittéraires ?

Depuis Gunkel jusqu'à Westermann, en passant par von Rad et Noth, l'exégèse allemande a accordé un rôle important à la tradition orale [16]. Pour elle, il était évident que les récits de la *Genèse* comme les traditions de l'exode, du Sinaï et de la conquête, provenaient d'une tradition orale, transmise depuis les origines d'Israël, à l'époque prémonarchique. Ces récits avaient été charriés soit dans les clans et les tribus — pour être racontés le soir autour du « feu de camp » — soit par les prêtres pour être récités lors de célébrations cultuelles. Aujourd'hui, avec l'effondrement de la plupart des hypothèses servant à la reconstruction de l'histoire des origines d'Israël (« amphictyonie », « alliance », sanctuaire central, système des douze tribus, etc.), on est devenu beaucoup plus prudent à l'égard de la tradition orale. Bien des auteurs refusent même entièrement d'y recourir [17].

S'il est vrai qu'il n'est plus admissible de postuler une origine orale pour un récit sous simple prétexte qu'on lui trouve un ton « ar-

16. A propos de H. GUNKEL, cf. P. GIBERT, **Une théorie de la légende. Hermann Gunkel et les légendes de la Bible**, Paris, Ed. Flammarion, 1979 (avec traduction de l'introduction de Gunkel, pp. 252-362). C. WESTERMANN, **Genesis**, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Vlg, 1977, pp. 19-51. G. VON RAD, **Das erste Buch Mose** (Altes Testament Deutsch 2-4), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964 [2], pp. 7-33 (traduction française par E. de Peyer : **La Genèse**, Genève, Ed. Labor et Fides, 1963). M. NOTH, **Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch**, Stuttgart, 1948 (Darmstadt, 1960), pp. 45-67. Il existe une traduction anglaise.

17. Cf. J. VAN SETERS, **Abraham, op. cit.**, pp. 131-138, 158-164, 233-235. Pour le débat sur la tradition orale, cf. aussi B. O. LONG, « Recent field studies in oral literature and their bearing on Old Testament criticism », **Vetus Testamentum** 26, 1976, pp. 187-198 ; R. C. CULLEY (Ed.), **Oral Tradition and Old Testament Studies** (Semeia 5), Missoula MT, Scholars Press, 1976.

chaïque » ou une forme narrative séduisante, il n'en demeure pas moins que l'Ancien Testament lui-même atteste le rôle de la tradition orale et illustre sa fonction. Les quelques rares textes prophétiques qui se réfèrent à un élément de la tradition patriarcale le font dans un esprit de contestation (cf. ci-dessous) et présupposent par conséquent chez leurs auditeurs une connaissance intime de cet élément de tradition. Cela dit, il faut rester très prudent dans l'exploitation de ces renvois, car il n'est pas certain que la tradition présupposée par le prophète soit identique à celle que nous connaissons par la *Genèse*.

tradition prélittéraire autour d'abraham

Pour ce qui est d'Abraham, nous disposons de deux renvois à sa tradition chez les prophètes exiliques : Ez 33, 24 et Es 51, 1-2. Dans le premier de ces textes, Abraham est invoqué par les habitants de Juda (les non-exilés) : « *Abraham qui était seul prit possession du pays : nous qui sommes nombreux, c'est à nous que le pays a été donné en possession !* » ; et cette revendication est contestée avec véhémence par le prophète. Trois éléments de tradition paraissent impliqués par ce passage : a) Les Judéens se considèrent comme les descendants d'Abraham, sinon la référence à sa primauté n'aurait pas de sens. Abraham est donc une figure d'ancêtre. b) Abraham est mis en relation avec la possession du pays : « il en prit possession » (*yarash*) et « le pays nous a été donné » (*nitt^e^nah*). Cela ne signifie pas nécessairement qu'Abraham soit perçu comme le titulaire d'une promesse du pays, mais cela ne l'exclut pas [18]. c) Enfin, il est vraisemblable qu'Abraham soit, d'une manière ou d'une autre, associé au thème de la descendance nombreuse (promesse ou bénédiction). Ce dernier thème apparaît également, très explicitement, en Es 51, 2 : « *Regardez Abraham, votre père, et Sara qui vous a mis au monde ; il était seul, en effet, quand je l'ai appelé, or je l'ai béni, je l'ai multiplié !* ». Ici, nous voyons en outre qu'Abraham a été l'objet d'une vocation.

Il est donc manifeste qu'il existait, vers le milieu du VIe siècle, une tradition d'un patriarche Abraham considéré comme élu de Dieu et

18. Dans ce sens, avec de bons arguments : E. BLUM, **Die Komposition..., op. cit.**, pp. 295 sv.

comme ancêtre du peuple judéen et premier possesseur du pays [19]. Cette tradition devait être déjà suffisamment ancrée dans la conscience collective pour être connue à la fois des exilés et de ceux qui étaient restés dans le pays. Quant à savoir quels éléments des récits de Gn 12-24 faisaient déjà partie de cette tradition populaire, et sous quelle forme, cela est, comme nous l'avons vu, difficile à déterminer.

l'évocation de jacob par le prophète osée

La tradition de Jacob trouve. nous l'avons dit, son écho le plus ancien chez le prophète Osée. Os 12 est un poème dans lequel l'attitude présente d'Israël est mise en parallèle avec le comportement de Jacob dans le passé. Sans pouvoir ici passer en revue les nombreux problèmes de structure et d'interprétation qui se posent à propos de ce texte, il me paraît se composer de trois strophes (vv. 1-7. 8-11. 12-15), chacune commençant par la description de la faute d'Israël dans le présent, suivie de l'évocation du comportement frauduleux ou lâche de Jacob, en opposition avec les bienfaits de Yhwh (vv. 4-5. 9-10. 13-14), et se terminant par l'annonce de ce que Yhwh fera dans l'avenir (réaction évoluant de la miséricorde au jugement, vv. 6. 11. 15). L'évocation de l'ancêtre présuppose ou provoque immédiatement l'identification avec les auditeurs d'Osée, car l'ancêtre est ici également l'éponyme Jacob/Israël. Ses actes sont décisifs pour Israël et, en même temps, révélateurs de la vraie nature d'Israël. Pour Osée, le comportement de Jacob (dont ses auditeurs avaient sans doute l'habitude de se féliciter) est perçu de manière essentiellement négative [20].

A quelles traditions Osée renvoie-t-il ? Nous trouvons des allusions à la naissance gémellaire (v. 4a : Gn 25, 21-26), à la supplantation de l'aîné (v. 4a : Gn 25, 26), à la lutte avec Dieu ou l'ange (vv. 4b-5a : Gn 32, 23-33), à la théophanie de Béthel (v. 5b : Gn 28, 10-22 ; 35, 15), au retour promis (v. 7 : Gn 28, 15.21 ; 31, 13), aux pratiques douteuses pour s'enrichir (v. 9 : Gn 30, 28 - 31, 10), à la fuite aux plaines d'Aram (v. 13 : Gn 27, 43s. ; 29,1sv.), au

19. Il me paraît douteux qu'on puisse déduire d'Ez 33, 24 et d'Es 51, 1 qu'Abraham est une figure « autochtone », comme le pense Th. ROEMER ((**Israels Väter, op. cit.**, pp. 62-65 ; dans le même sens, O. LORETZ, **Jahrbuch für Anthropologie und Religionsgeschichte** 3, 1978, pp. 149-201).

20. Contre H. D. NEFF, **Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea**, Berlin, New-York, Ed. de Gruyter, 1987, pp. 13-54.

service pour une femme en se faisant gardien de troupeaux (v. 13 : Gn 29, 15-30). Ainsi donc, c'est toute une série d'épisodes qui se trouvent évoqués par le prophète.

Tous nous sont également rapportés dans la *Genèse*. On a beaucoup discuté de la question de savoir s'il y avait des divergences entre la tradition à laquelle Osée fait allusion et les récits de la *Genèse*. Dans quelle mesure le prophète présuppose-t-il ces derniers ? Mais c'est là une fausse question — quelle que soit par ailleurs la date de la rédaction présacerdotale de Gn 25-35 —, car Osée manifestement ne se réfère pas à un texte, mais à une tradition connue de tous ses auditeurs, donc à une tradition *orale*. Il évoque divers épisodes de la vie de Jacob, sans d'ailleurs tenir compte de leur ordre chronologique. Et le mode d'évocation montre ceci : il est inutile de re-raconter les récits, car chacun les connaît. Un mot, une allusion, suffisent pour faire surgir dans la mémoire des auditeurs l'épisode entier.

Pour la reconstitution de la tradition prélittéraire de Jacob, la question majeure est la suivante : Osée se réfère-t-il à des récits indépendants les uns des autres, ou présuppose-t-il *une geste continue* du héros patriarcal ? A mon avis, comme le montre notamment la séquence des vv. 4-5 (« *dans le sein maternel* »... « *arrivé à l'âge mûr* »), ces allusions supposent nécessairement la connaissance d'une histoire de Jacob complète, c'est-à-dire composée de plusieurs épisodes, tous axés sur la mise en évidence de la *destinée* du patriarche. On peut en conclure qu'une histoire de Jacob, comportant déjà au moins des éléments des récits de Jacob et d'Esaü, de Jacob et de Laban, ainsi que des théophanies (Béthel et Penuel), était répandue dans l'Israël du Nord au VIII[e] siècle. C'est, dans l'état actuel de la discussion, un acquis de taille !

la structure classique d'une geste d'ancêtre

Si la tradition de Jacob revêt au VIII[e] siècle la forme d'une geste, est-il possible de porter sur le cycle de Jacob de Gn 12-35 un regard nouveau ? Depuis Gunkel, c'est un axiome de la recherche sur les récits patriarcaux que d'affirmer qu'à l'origine, nous avons à faire à des récits isolés (*Einzelsagen*), sans lien avec d'autres récits, et que ce ne serait que dans une deuxième étape que se sont constitués, peu à peu, les « cycles » de récits (*Sagenkränze*). Curieusement, cet axiome continue à être défendu dans tous les travaux récents sur le

cycle de Jacob[21]. Pourtant, et contrairement au cycle d'Abraham, celui de Jacob en Gn 25-35 revêt une structure si « logique », voire si contraignante, qu'il ne peut s'expliquer comme le résultat d'un simple processus d'agglutination rédactionnelle : il est, dès l'origine, et indépendamment de tous les enrichissements et remaniements rédactionnels ultérieurs, une geste unique relatant la vie du patriarche depuis sa naissance jusqu'à son établissement définitif en Canaan[22].

Le cycle de Jacob, en substance, revêt la structure classique d'une geste d'ancêtre expliquant les origines d'un clan ou d'un groupe tribal. A la suite d'un différend avec son clan d'origine, le héros est obligé de s'expatrier et de chercher refuge dans un clan étranger. Accueilli d'abord comme un simple journalier, il réussit, grâce à ses dons exceptionnels, à mériter la bienveillance du chef de clan et à gagner les faveurs de sa (ou de ses) fille(s). Ayant accédé, par son mariage, au statut de gendre du chef et s'étant suscité sa propre progéniture et constitué son propre cheptel, le héros cherche bientôt à retrouver son indépendance, et il devient ainsi le rival de son bienfaiteur. Après avoir affronté beaucoup de risques et au terme d'un conflit final, il réussit à imposer sa séparation du clan-mère et à constituer son propre clan. Suivent alors le retour du héros dans sa terre natale et son rétablissement dans ses droits. Le périple du héros (qui est d'abord menacé et solitaire et qui se retrouve ensuite riche et puissant, mais qui reste toujours vulnérable) peut être ponctué par des apparitions divines ou des rencontres qui lui confirment le sens de sa destinée[23].

Il m'est évidemment impossible, dans le contexte de ce bref exposé, de me livrer à une analyse détaillée du cycle de Jacob en Gn 25-35, ou même d'évoquer les problèmes majeurs qui se posent à l'exégète, notamment celui de l'appartenance des récits de Gn 28, 10-22 et

21. Par exemple, E. OTTO, **Jakob in Sichem**, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1979, pp. 66 sv. ; E. BLUM, **Die Komposition..., op. cit.**, notamment pp. 149-151 et *passim*.

22. Sur ce point, l'argumentation de la 5e partie de ma thèse me paraît conserver, dans les grandes lignes, toute sa pertinence (**Promesse divine, op. cit.**, surtout pp. 473-528).

23. Pour le renvoi à une geste orale bédouine de structure similaire, cf. A. DE PURY, **Promesse divine, op. cit.**, pp. 526-528. Dans l'Ancien Testament, on pourrait comparer en outre l'histoire de Joseph et le récit de Moïse à Madian. A ce sujet, cf. J. VERMEYLEN, provisoirement **Moïse. La libération d'Israël et la révélation du Dieu de l'Alliance dans le livre de l'Exode**, Centre d'Etudes Théologiques et Pastorales, Bruxelles, 1988, pp. 25 sv. *(Pro manuscripto).*

32, 23-33 au cycle primitif et celui de la fonction de la promesse divine dans cet ensemble. Mais je reste, sur ce point, plutôt fidèle aux thèses que je défendais « avant la crise ».

III

comment se pose aujourd'hui le problème de l'historicité ?

Si nous pouvons admettre, à partir du témoignage de Os 12 et de la structure interne de Gn 25-35, l'existence d'un cycle de Jacob remontant au moins au VIIIe siècle, quelles hypothèses pouvons-nous émettre sur *l'origine* de ce cycle et, éventuellement, sur son « noyau » historique ? Ici encore, je me limiterai à quelques remarques sous forme de thèses.

1. Dès le moment où il comprend le récit de la naissance des fils de Jacob (dans la configuration actuelle de Gn 29, 31 - 30, 24, mais ce texte est peut-être tardif), le cycle de Jacob a pour fonction de rendre compte des *origines* du peuple d'Israël et de son entrée dans le pays de Canaan. Ce récit des origines se suffit à lui-même et n'exige aucune suite (ni histoire de Joseph, ni sortie d'Egypte, etc.). Os 12 nous montre d'ailleurs que le prophète entend opposer à la version « patriarcale » des origines d'Israël une autre version, « prophétique » : celle de la sortie d'Egypte, qui est placée sous l'égide d'un prophète, et non d'un ancêtre (Os 12, 14). C'est à Israël de choisir ses origines ! Nous ne savons pas si, à l'époque d'Osée, les deux récits d'origine avaient déjà été, d'une manière ou d'une autre, raccordés l'un à l'autre. Toujours est-il que ces deux versions sont en concurrence et qu'à l'origine, chacune se suffisait à elle-même.

2. Comme il a été reconnu depuis longtemps, le cadre géographique du cycle de Jacob est celui du royaume du Nord où Béthel, Mispeh Galaad, Mahanaïm, Penuel, Sukkot, Sichem, sont situés et jouent un rôle. Pourtant, l'Israël dont le cycle de Jacob présente les origines n'est pas l'Israël royal, mais l'Israël des tribus [24]. C'est là ce que montre avant tout l'importance des généalogies « segmentées » comme principe explicatif de la société. Certes, il n'est plus possible d'affirmer

24. Contrairement à E. BLUM (**Die Komposition..., op. cit.**, pp. 176-185) qui situe la première « composition » du cycle de Jacob sous l'égide de Jéroboam Ier.

aujourd'hui que cet Israël tribal soit de nature essentiellement ou primitivement « nomade », car la définition et l'importance du phénomène nomade ont été soumises à des révisions déchirantes ces dernières années [25]. Mais le type de société acéphale ou segmentée, marquée par une certaine hostilité à l'égard de la ville, reste un élément qui s'accorderait mal avec une origine royale du cycle de Jacob. Quant au « climat » religieux (le « Dieu des pères », les sanctuaires *extra muros*, la promesse, etc.), il est aujourd'hui difficile d'en tirer un bilan définitif [26] ; mais là encore, il vaudra mieux situer l'origine de ce type de religion dans l'Israël tribal plutôt qu'exclusivement dans la « religion privée » de l'époque monarchique ou postexilique. Il ne me paraît donc pas trop audacieux, même aujourd'hui, de postuler pour *l'origine* du cycle de Jacob, une date prémonarchique.

3. Reste à savoir s'il est possible de faire des suppositions fondées sur le groupe porteur de la première geste de Jacob. Le fait même de poser cette question montre que nous nous sommes aventurés vers des rivages où la plupart des spécialistes de l'Ancien Testament de la jeune génération auront cessé depuis longtemps de nous suivre ! Le procès contre toute tentative d'inscrire la tradition patriarcale dans un contexte historique ou archéologique du 2e millénaire a été mené avec talent par Th. L. Thompson et J. Van Seters, et il n'est pas question de faire revivre des hypothèses défuntes [27]. Cela dit, les liens de Jacob avec Esaü (les Séïrites), avec Laban (les Araméens) et avec les Sichémites ne me paraissent pas aussi incompatibles avec une origine de la tradition à la fin du 2e millénaire que ces auteurs le prétendent. Il est reconnu depuis longtemps que l'Israël des tribus s'est constitué à partir de groupes d'origines différentes. Or, le cycle de Jacob met manifestement en scène un clan ou une tribu homogène.

25. A titre indicatif, dans ce dossier volumineux, quelques études récentes : J. SAPIN, « La géographie humaine de la Syrie-Palestine au deuxième millénaire avant J.-C. comme voie de recherche historique », **Journal of the economic and social history of the Orient** 25, 1982, pp. 1-49 ; H. ENGEL, « Abschied von den frühisraelitischen Nomaden und der Jahweamphiktyonie », **Bibel und Kirche** 38, 1983, pp. 43-46.

26. Cf. en dernier lieu le dossier, très sévère, de M. KOECKERT, **Vätergott..., op. cit.,** 1988.

27. Th. L. THOMPSON, **The Historicity of the Patriarchal Narratives**, Berlin, New York, Ed. de Gruyter, 1974 ; J. VAN SETERS, **Abraham, op. cit.**

Et ce clan affirme s'être séparé d'un groupe araméen. Cette tradition, corroborée par le texte (sans doute beaucoup plus tardif) de Dt 26, 5 (« *Mon père était un Araméen errant* »), pourrait convenir mieux à un clan ou à une tribu qu'à une fédération de tribus. C'est pourquoi, il ne me paraît pas possible d'exclure — sans prétendre le prouver pour autant — que la tradition de Jacob/Israël, avant de devenir celle de l'Israël des tribus, ait été la légende d'origine d'un groupe plus restreint se dénommant « les fils d'Israël » [28].

albert de pury

28. Cf. à ce sujet ma recension des ouvrages de Thompson et de Van Seters dans la **Revue Biblique** 85, 1978, pp. 589-618 : notamment mes propositions « En quel sens la tradition patriarcale est-elle *historique* ? » (pp. 609-618).

pour un "bon usage" de l'histoire des patriarches

Traiter de la question historique des patriarches, avec ses incertitudes et ses failles, conduit à poser la question de la valeur et de la signification qu'il faut accorder, à la suite d'Israël, à ces personnages et à leurs faits et gestes. Cette question prend diverses formes : pourquoi Israël a-t-il éprouvé le besoin, même tardivement, de remonter à ces « ancêtres » dont le souvenir devenait de plus en plus insaisissable ? Pourquoi a-t-il joué d'anachronisme et de souci de vraisemblance pour évoquer hommes et femmes dont les mœurs et même la foi s'avéraient de plus en plus étrangères aux siennes ? Pourquoi le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob est-il invoqué jusqu'au seuil de l'ère chrétienne, alors que David, Elie, prophètes et sages, avaient déjà contribué à en donner une idée de plus en plus pure ? Dans le cadre d'une intelligence théologique et spirituelle des traditions patriarcales et de leur rédaction finale, la réflexion qui suit voudrait définir une sorte de « bon usage » de la lecture d'une histoire, par delà les problèmes exégétiques qu'elle pose, voire les réponses qu'on peut y apporter.

Il est sans doute banal de considérer le ciel étoilé ou la multitude des grains de sable au bord de la mer, puis de passer de ces constats au mystère de Dieu et à celui de sa propre finitude d'être humain perdu dans ces infinis. Ce faisant, nous ne nous doutons pas toujours que nous soulevons, entre autres, un problème insoluble par définition, celui de l'origine absolue de tout comme de l'origine des communautés auxquelles nous appartenons, familiales, nationales, religieuses [1]. Pourtant, en reprenant consciemment les images et comparaisons que Dieu propose à Abraham au seuil d'une histoire que le patriarche inaugure dans sa semence, nous évoquons simplement le renversement de perspective qu'implique cette histoire par rapport aux questions que nous nous posons habituellement.

1. Sur le caractère insoluble des problèmes d'origines et sur la nature de celles-ci, nous renvoyons à notre ouvrage, **Bible, mythes et récits de commencement**, Paris, Ed. du Seuil, 1986 (en particulier, « Problématique du commencement », pp. 21-52).

Car il s'agit d'abord d'investir un commencement avant de voir ce que la vérité peut en accueillir au nom de l'histoire. De là se posera la question de l'intention des rédacteurs dans ce dialogue, pas toujours clairement perçu et pourtant capital, avec le lecteur, lecteur du temps des rédacteurs, mais surtout lecteur de la suite des âges, et nous-mêmes par conséquent.

investir un commencement

L'histoire des patriarches part, en effet, de quelques certitudes : *au commencement* il y eut un homme, Abram fils de Térah (Gn 11, 27) ; au commencement cet homme entendit Dieu l'inviter à quitter le sol où il était installé, lui promettre une terre et une descendance aussi innombrable que les étoiles du ciel et le sable au bord de la mer (Gn 22, 17). De fait, le langage des premiers versets de Gn 12 est clair : « *YHWH dit à Abram : Quitte ton pays, ta parenté, la maison de ton père, pour le pays que je t'indiquerai. Je ferai de toi un grand peuple...* »

Mais qui parle ainsi ? ou, si l'on préfère : qui, en dehors d'un Abram *seul* face à Dieu, peut entendre un tel propos ? Précisément celui qui, d'une façon ou d'une autre, a expérimenté ce grand peuple et lui appartient. Et si ce peuple existe, dans sa grandeur (ou dans sa faiblesse), c'est qu'il a commencé, certes, mais pas n'importe comment. Dieu était alors à l'œuvre, comme il l'est aujourd'hui et de tout temps.

Deux réalités s'imposent ici : la réalité du *peuple* qui voit en Abram et dans son appel son commencement, et la réalité de ce *Dieu* qui a appelé Abram et dont ce peuple se réclame. Autrement dit, pour le lecteur (et le rédacteur) du récit de la vocation d'Abram, une double vérité relève de l'évidence, celle même qu'il expérimente *aujourd'hui,* dont il sait l'épaisseur dans la durée, dans un passé déjà important, le peuple d'Israël auquel il appartient, et le Dieu de ce peuple.

Une telle lecture ne garantit évidemment en rien l'historicité de ces origines. Bien plus, dans leur nature comme dans le premier récit qui les rapporte, ces origines demeurent insaisissables : elles excluent tout tiers témoin et *a fortiori* tout témoin qui aurait à la fois le sens de l'événement premier et de ce qui le confirmera par la suite, une longue histoire. De fait, dans la facture où nous le recevons aujourd'hui, le récit de la vocation d'Abram (Gn 12, 1-4) est conçu pour échapper à tout regard, à toute vérification extérieure ; il appartient

à la seule intériorité du souvenir, non à l'extériorité d'un fait dont quelqu'un pourrait témoigner.

L'énigme des origines tient au fait qu'elles sont insaisissables, mais non moins aux récits que malgré cela elles engendrent. Car aucune religion, aucune nation, aucune communauté ne peut se passer d'un récit de ses origines. Dès lors, de quoi sera fait ce genre de récit ? De ce que l'histoire a déployé dans une durée plus ou moins importante et, plus exactement, de l'*idée* qu'on se fait de cette histoire à tel ou tel moment [2].

Ainsi, depuis plus d'un siècle, les exégètes, surtout ceux qui sont sensibles aux racines populaires d'une histoire, ont marqué le caractère éponymique des récits patriarcaux : dans les figures originelles d'Abraham, de Jacob ou de Joseph comme dans leurs aventures, Israël retrouvait les représentations qu'il avait de lui-même, en même temps que ces figures annonçaient et réalisaient ce qu'il serait. Un Abraham exemplairement et aveuglément croyant en ce Dieu unique dont il ne comprenait pas toujours les promesses et les demandes, un Jacob habile en fait de ruses, un Joseph sûr de lui et bientôt au pouvoir grâce à sa sagesse et aux occasions habilement saisies, disaient de quelque façon à Israël, à ses rois comme à chacun de ses membres, la foi, l'intelligence et l'esprit d'efficacité qui les habitaient [3].

Une telle exemplarité, figuration ou typologisation des vertus d'un peuple à l'histoire déjà longue, ne pouvait être portée que par un seul moment, celui où tout est inclus comme le chêne dans le gland, le moment unique des origines, même si pour cela, et paradoxalement, il faut étendre dans le temps ce « moment ».

dire l'histoire ou la vérité ?

Pourtant le lecteur croyant, même aujourd'hui, est loin d'être prêt à renoncer aussi facilement à une « vérité » qu'il exige de l'histoire parce qu'elle est précisément incluse dans une vision de foi qui ne conçoit l'expérience et l'intelligence de Dieu que dans l'histoire. Qui plus est, la nature même de la Bible, avec la surface qu'elle accorde au

2. Cela explique aussi le retour constant d'Israël sur l'histoire d'Abraham. A ce sujet, on lira le remarquable n° 56 des **Cahiers Evangile** sur Abraham (en particulier, « Abraham au miroir des traditions bibliques »).

3. On reconnaîtra ici la vision de Gunkel dans son commentaire de la **Genèse** (1903 et 1910).

récit et pas simplement à la sentence ou au poème, à la loi ou au discours, exige cette garantie de vérité historique. Il ne suffit donc pas de consoler le croyant de la perte de la vérité historique par la révélation d'une vérité « poétique » plus ou moins déguisée en symboles « profondément » religieux : la beauté d'un fantôme ou le trompe-l'œil d'un décor n'a jamais remplacé la réalité d'un paysage ou le visage d'un être, aussi modeste soit-il ! C'est pourquoi, en pareil domaine, on ne peut se satisfaire de l'idée d'origines qualifiées *a priori* de mythiques ou légendaires, comme de quelque chose qui irait de soi. L'idée d'histoire et ses principes d'écriture s'imposent ici comme ailleurs.

Pour cela, il faut se garder de deux dangers opposés : celui d'une sorte de relativisme méprisant qui, au vu de ces récits, rejetterait la Bible au rencart des témoins naïfs ou impuissants de la culture ancienne, et celui d'une sorte de sacralisation qui, sous prétexte de la garantir dans sa vérité, nierait en fait les règles de l'histoire dont la Bible veut, selon son contexte, manifestement relever.

En effet, comme témoin d'une culture particulière, celle d'Israël entre les XIe et IIe siècles avant J.-C., la Bible n'échappe pas, ne doit pas échapper, au nom du respect qu'on lui doit, aux lois de l'écriture de l'histoire, en particulier à celles qui caractérisent l'Antiquité [4]. La soumettre aux règles de la critique contemporaine, c'est, loin de la traiter de façon blasphématoire, lui marquer respect et considération. De ce fait, constater que dans l'investissement des origines elle a joué, comme toutes les cultures, de visions et conceptions anachroniques, par récupération de matériaux divers dont certains n'appartenaient pas à l'histoire ou lui appartenaient de façon trop lâche, c'est la faire entrer dans le jeu même de l'écriture de l'histoire tel qu'il s'est pratiqué dans toutes les cultures de l'Antiquité. Car les hommes de la Bible ne pouvaient agir autrement que leurs contemporains et prédécesseurs immédiats, malgré la spécificité de leur foi et la conception du monde et de l'histoire qui en découlait.

Mais c'est là précisément qu'entre en jeu cette spécificité. La *Genèse* nous transmet, parfois de façon à rythmer tel ou tel cycle, une série

4. Sur ce point, aucun bibliste, aucun lecteur de la Bible, ne devrait ignorer les principes produits par Moses FINLEY (**Sur l'histoire ancienne**, Paris, Ed. de la Découverte, 1987, notamment le chapitre 2 : « L'histoire ancienne et ses sources »).

d'épisodes dont l'intention religieuse est manifeste au point d'être exclusive de toute autre intention. L'appel d'Abram, son pacte d'alliance avec YHWH, l'invitation à sacrifier Isaac, le rêve de Jacob à Béthel, sa lutte avec l'Ange, ponctuent cette longue histoire d'énigmatiques rencontres : énigmatiques non pas tant en raison de l'être surnaturel plus ou moins explicitement mis en scène, qu'en raison de l'absence radicale de tout tiers témoin [5]. Rêves ou visions excluent le compagnon, l'épouse ou le fils, *a fortiori* l'étranger, sans pour autant respecter cette totale discrétion qui empêcherait toute évocation imagée.

Mais il s'agit, en fin de compte, de dire la rencontre avec YHWH ou avec son Ange, de sorte qu'à partir d'un moment, et parfois dès le début comme avec l'histoire d'Abram, le lecteur est obligé de convenir qu'il entre ici dans un autre ordre que celui de l'histoire ordinaire, aussi merveilleuse — mythique ou légendaire — qu'elle soit par ailleurs. De tels récits, explicitement religieux, exclusifs de tout tiers témoin, ne font pas nécessairement difficulté à une conception moderne de l'histoire et de l'historicité, laquelle peut les inclure au titre d'un stade particulier de la culture, de la conscience religieuse et de leur expression. Ils disent, et sans tricher, la nature même de cette histoire, non seulement par leur style propre, leur sobriété et une exemplaire économie de moyens, mais aussi par l'irradiation dont ils investissent l'ensemble du livre de la *Genèse* [6].

Or, l'histoire des patriarches présente, selon cette perspective, trois types de récits. Il y a ceux qui sont parfaitement recevables par un regard critique moderne. Qu'Abram émigre en quête de paturages ou d'une tombe, que Jacob cherche à s'emparer par tricherie de la bénédiction paternelle et s'enrichisse au détriment d'un beau-père versatile, qu'un Joseph cherche à se sortir par habileté du mauvais pas où il a contribué à se mettre, tout cela relève de la plus pittoresque, mais de la non moins réaliste humanité. En revanche, qu'une femme et un homme presque centenaires donnent le jour à un fils, ou que

5. C'est Westermann surtout qui a attiré l'attention sur la situation en symétrie de ces récits de l'histoire de Jacob, faisant ainsi ressortir l'intention du dernier rédacteur ; (cf. **Genesis**, BKAT, Neukirchen t. 2).

6. Ces caractéristiques ont été utilisées par Auerbach, par exemple, pour distinguer de façon définitive les données de la **Genèse**, du cycle d'Abraham en particulier, d'avec le projet homérique. Cf. **Mimesis**, Paris, Ed. Gallimard, 1968, chap. 1.

la vieillarde apparaisse soudain aux yeux d'un pharaon comme une femme séduisante, qu'un ange arrête le bras armé d'Abram au moment où il allait immoler son fils, sont autant de « faits » qu'une conscience moderne de la réalité a quelque mal à accepter. L'imaginaire, le merveilleux, le légendaire s'imposeront pour désigner ou caractériser des faits dont personne ne peut raisonnablement témoigner.

Mais qu'au cœur de ces différents types de récits, acceptables ou non par l'historien, surgisse une troisième catégorie qui récuse par composition, et donc par nature, le regard du témoin, et donc le jugement de valeur qui permet de distinguer les deux autres, conduit à poser un autre type de question que celui, plus strict, de l'historicité. Du même coup, c'est l'ensemble de l'histoire qui demande une autre appréciation, par delà l'appréciation de vérité ou d'imaginaire plus ou moins mitigé.

la vérité au-delà de l'histoire

Dans ce troisième cas, le rédacteur ne se soucie plus de vraisemblance. Il place même directement le lecteur dans un domaine où les frontières entre vraisemblance et invraisemblance, pensable et impensable, sont en quelque sorte abolies. Parler de vision, même si ce n'est pas expérience courante, *a fortiori* parler de rêve, c'est demander à tout lecteur de se placer sur un autre registre dont il a pour une part l'expérience, en particulier comme « fait » radicalement insaisissable par un tiers. Il est donc invité à pénétrer dans un univers qui échappe à celui du vraisemblable et de l'invraisemblable historiques, pour accueillir une information qui, de toute façon, ne pourrait lui être donnée autrement.

Pourtant ces récits sont loin d'être naïfs et certains ne relèvent pas des couches les plus anciennes de la *Genèse*. Dans leur particularité comme dans la place qu'ils occupent ou le *tempo* qu'ils marquent à l'intérieur d'un cycle ou dans l'ensemble du livre, ils disent plus et, en tout cas, autre chose que ce que la stricte historicité voudrait dire. Le récit de la vocation d'Abram, le sacrifice d'Isaac, le songe de Béthel, pourraient n'être que des faits divers, des anecdotes. Mais justement, par leur forme même, ils disent autre chose.

Ayant parlé plus haut d'« irradiation » de l'ensemble de la *Genèse* par ce troisième type de récit, nous voudrions dire maintenant que celui-ci, en marquant de façon particulière l'écriture de l'ensemble

de l'histoire des patriarches, permet d'en donner une signification qui dépasse l'opposition entre vrai et imaginaire, historique et non historique, vraisemblable et invraisemblable. Pour cela, il ne faut pas repartir des données reçues de ces récits, mais de celui ou de ceux qui les ont transmises. Car, dans ce que nous pouvons en saisir, cette signification tient d'abord à la responsabilité du rédacteur. Ecrivant plusieurs siècles après les événements que rapporte le livre, c'est donc bien le rédacteur qui dit *cela* et de cette façon-là : ne cherchant nullement à élaborer un conte qui viserait à plaire ou à amuser, il veut par son sérieux engager chez le lecteur autre chose que la capacité de plaisir ou de divertissement. Du même coup, le lecteur se trouve impliqué de façon particulière.

En effet, s'il s'agissait là de simples anecdotes, fussent-elles « vraies », elles ne lui fourniraient qu'une information dont le contenu, essentiellement familial, ne le renverrait même pas à l'histoire, au grand sens du mot. Aussi vraies qu'elles soient, elles seraient insignifiantes, tout au plus pittoresques ou ethnographiques. Mais justement, par delà cet anecdotique, cet historiquement irrecevable et cette distinction de types de récit, l'histoire patriarcale implique une fonction propre : celle qui fait appel à l'expérience du lecteur, les autres fonctions du récit étant éliminées [7].

C'est là qu'interviennent de façon particulière les récits que nous avons mis à part entre l'historiquement recevable et l'irrecevable et qui disent précisément cette fonction. Leur sacralité particulière, irradiant l'ensemble du livre, dit définitivement bien autre chose que ce que la relation d'un fait historique dirait dans son extériorité par rapport au lecteur, le rédacteur se contentant de faire œuvre d'informateur, et le lecteur se contentant d'apprendre, de se distraire ou... d'oublier !

Dès lors, s'ouvre un autre champ de vérité, non plus celui, externe, de l'histoire, mais celui, interne, de l'expérience religieuse, de l'expérience de signification. Car même les faits considérés comme plus immédiatement recevables par l'historien, au nom de leur vraisemblance ou de leur naturel, seront pris à leur tour dans un ensemble à haute signification. Toute la *Genèse,* comme l'histoire de chacun

7. Il s'agit de la fonction de stricte ou exclusive historicité, celle qui s'impose d'abord et à laquelle on pense le plus immédiatement, de la fonction imaginaire visant, dans le conte notamment, à distraire le lecteur, sans oublier une éventuelle fonction mythique.

des patriarches, va se voir investie de ce que disent ces textes extraordinaires, merveilleux, théophaniques, dans leur multiplicité et diversité comme dans leur singularité.

Or, par leur nature, nous venons de le dire, de tels récits ou bien laissent le lecteur « à l'extérieur », dans la mesure où ils sont irrecevables, ou bien le forcent dans son adhésion de foi. Mais cette adhésion ne se fait pas au nom de l'histoire et de l'historicité ; elle se fait au nom de la richesse de signification que ces récits recèlent.

C'est pourquoi, au terme de plusieurs siècles, si nécessaires, d'exégèse critique, le croyant peut revenir à l'intelligence profonde de ces textes. Si besoin est, une telle critique l'aura débarrassé d'intérêts parasitaires, de questions mal posées, pour lui rendre dans sa netteté l'intention de rédacteurs qui avaient eu eux-mêmes à dépasser la seule intelligence historienne (ou légendaire) de ces traditions afin de les faire accéder à une vérité d'une autre nature. Abram quittant sa terre, Abram forcé de faire confiance à Dieu pour la réalité de sa paternité dans la réelle maternité de Sara, Abram essayant silencieusement de comprendre l'exigence de Yahvé sur son fils Isaac, Jacob forcé de dépasser les seuls recours de sa ruse pour affronter dans le rêve ou le cauchemar la face et la force même de Dieu, ne relèvent plus d'une question d'historicité ou d'une désignation de mythologie : ils disent l'homme religieux qui, affronté aux aléas de circonstances qu'il ne comprend pas immédiatement, peut espérer discerner un jour la lumineuse intention de Dieu.

Quelles que soient les sources et les traditions qui, sur plusieurs siècles, ont abouti à nos textes actuels, cette histoire fut, un moment ou l'autre, celle de tel ou tel de ses rédacteurs dans son intelligence religieuse, avant de devenir l'histoire de ses lecteurs, que ceux-ci soient en communauté d'*ecclesia* d'Israël ou d'*ecclesia* chrétienne, ou qu'ils soient dans leur individualité. Allons plus loin : c'est en raison même de cette possibilité de signification qu'une telle histoire a pu être conservée.

Dieu pouvait dès lors inviter Abram à contempler le ciel étoilé ou le faire penser aux grains de sable au bord de la mer : sa descendance serait innombrable. Là était aussi la vérité.

pierre gibert

de la chênaie de sichem au chêne de mambré

les grands lieux de la genèse

Les rédacteurs de la geste patriarcale ont vécu l'expérience largement négative de la royauté en Israël, celle aussi de l'Exil et de la difficile réappropriation de la Terre. La légende qu'ils content entend éclairer ceux qui ont vécu cette même histoire. Ainsi s'expliquent certains anachronismes théologiques. Cette perspective fonde encore ce que propose cet article : l'étude des lieux des Patriarches. Ces lieux saints, bien connus des Juifs, sont, au fil des chapitres de la Genèse, *chargés de significations entrelacées qu'il s'agit de dénouer. Deux pôles émergent : Sichem, au Nord, et Hébron qui est aussi Mambré et encore Macpéla, symboles des deux Royaumes, du Nord et du Sud. Et aussi Sodome, Moriyah, Béthel... L'intention globale est de purifier la géographie d'Israël, et donc son histoire, de la tentation « royale » qui postule possession, mainmise, et donc, un jour, guerre fratricide. C'est aussi d'enseigner que le chemin est long de la Promesse à la réalisation. Commençant par la fin, les derniers mots de Joseph, pour remonter à l'appel d'Abraham, cet article invite à relire la* Genèse *afin d'en déployer la topologie légendaire.*

avant-propos : un juif averti en vaut deux

Curieuse épopée que la somptueuse narration allant de la *Genèse* à *Josué* : au lieu d'idéaliser les origines du Peuple, la rédaction dernière — la Bible que nous lisons depuis vingt siècles, Juifs et Chrétiens — sape courageusement toute tentation de gloire. Les six-cent mille qui sortirent d'Egypte, par exemple, n'arrivèrent en Terre promise qu'au nombre de deux. Arithmétique de tragédie. Et le parcours du Désert n'est prétexte qu'à un double « détournement » de l'élan de libération. D'une part, Israël renâcle, prévarique, gémit et refuse ; de l'autre, la liberté politique et humaine dont on pouvait rêver se voit surcharger par la Loi, par des exigences, par des coupes sombres à l'intérieur de la caravane, des divisions, des prophéties de mauvais augure touchant l'avenir et l'infidélité endémique. Par le haut, par le bas, du côté de Dieu et du côté du Peuple, un malentendu permanent fait la trame de cette épopée.

Ce constat suppose un héroïsme d'un nouveau genre, par rapport à l'*Iliade* ou à l'*Odyssée*. Il est le fruit d'une vaillance transposée, qui ne se situe plus dans les héros de la narration, mais dans le narrateur et dans son public, tous deux assez courageux pour garder les yeux ouverts sur le drame. Il ne suffit pas, en effet, de déplacer l'intention épique en disant, par exemple, que la narration veut que Yahvé reste le seul Héros. Cette « foi » pure et simple n'est peut-être pas le point de vue réel où l'exégèse peut se placer efficacement. Elle est trop vague, trop éthérée ; elle n'engendre pas assez de formes définies. Le modelage des antiques traditions, des légendes, de l'histoire, dépend sans doute d'une expérience proprement historique. Je veux dire qu'à l'horizon du Pentateuque, il y a l'expérience en quasi totalité *négative* de la fin de la Royauté : le roi est symbole de gloire et d'exaltation, mais il se révèle inévitablement despote, ruineux en tout cas pour l'idéal de fraternité qui fut celui des Douze Tribus, tel qu'il est dessiné au temps des Juges, au temps de la Confédération, où les frontières incompressibles de la tribu, du clan, de la famille, assuraient, grâce au cadastre, un lot de terre à *chacun*. Or, l'artifice qui assure dans la rédaction du Pentateuque la contamination des traditions plus anciennes par la « prophétie » est très visible : on peut le repérer soit comme un trait général, soit dans les ch. 32-34 de l'*Exode*, clef de voûte des traditions du Désert.

Israël en « non-lieu »

Le trait plus générique sera sommairement désigné sous le titre de l'*exil* : nous voici entraînés vers l'observation de la géographie, ou des « lieux ». Car l'expérience de la Royauté fut soldée par la ruine définitive du Royaume du Nord, avec ses dix tribus et demie, rangées autour de Tirça, puis de Samarie ; et par la ruine provisoire et tempérée du Royaume du Sud, pratiquement réduit à la seule tribu de Juda. L'Exil de Babylone, annoncé, prévisible, subi et entré par la suite comme une sorte de paradigme théologique dans l'expérience d'Israël, explique l'obsédant retour des « exils » dans le Pentateuque : la Terre promise à Abram est par lui quittée aussitôt que rejointe (Gn 12) ; et c'est le modèle de toute la rédaction ultérieure : Jacob, Joseph, finissent en Egypte ; libérés, les Hébreux traînent, nous l'avons dit. Le livre entier du *Deutéronome* retarde le passage du Jourdain ; il est d'ailleurs comme la méditation du rescapé de Babylone, hésitant à retrouver la Terre d'Israël, s'il doit réitérer les erreurs

de ses Pères et la posséder de travers. Cette obsession explique, nous le verrons, la rédaction de la *Genèse* patriarcale elle-même.

Mieux : le moment décisif, dans l'histoire royale d'Israël, se situe à la mort de Salomon. Roboam, son fils insensé, provoque la scission de Jéroboam ; et Jéroboam bâtit des sanctuaires capables de fixer son nouveau peuple. Or, ces sanctuaires abritent des figurations de Yahvé sous la forme de « veaux d'or ». Qu'on se reporte au système littéraire imposant des ch. 25-40 de l'*Exode* : la confection de l'Arche, préfiguration du Temple salomonien, est coupée en deux parties, exactement (plan et réalisation), par l'épisode célèbre dit précisément du « Veau d'or » (ch. 32-34)... La contamination symbolique ou prophétique de l'histoire royale et de la légende originelle est devenue quasi explicite.

Aussi les légendes patriarcales, pour en venir à elles seules, doivent-elles subir cette attraction de l'histoire des Rois d'Israël, massivement négative. La continuelle collusion du pouvoir politique et de la religion sous la royauté fait que la promesse de la *terre*, le marquage de cette terre par des *lieux de culte*, seront des thèmes privilégiés de la *Genèse* (12-50) et que les récits où figure la référence à la terre et aux lieux-dits du culte ont des chances de répondre à l'obsession prophétique : la promesse de la Terre *n'est pas* ce que les Rois, et Israël qui les a voulus, en ont fait ; la présence de Yahvé dans les lieux de culte, voire le Temple, *n'est pas* une assurance de possession, mais un dangereux privilège. Loin, donc, d'être une façon optimiste de baliser d'avance le futur Israël, l'usage des noms de lieux et le rapport des Patriarches à la Terre cherchent à établir une *distance* toujours reconduite. Là où le principe royal s'impose par le moyen de la dynastie, la *Genèse* distendra au possible l'enchaînement biologique et le droit d'aînesse. Là où le principe royal permet un type de possession arbitraire de toute portion de la Terre, la *Genèse* impose une véritable eschatologie : toujours au futur, la possession n'est pas chose vaine et illusoire, mais elle est moins « réelle » que la Parole où elle est annoncée ; l'Israélite ne s'assure pas les arrhes de son bon droit à posséder, il renie au contraire le mode de possession qui s'est donné comme figure historique le système royal. Le ch. 24 raconte largement et avec une complaisance apparente le voyage heureux que peut faire le messager d'Abraham, en quête d'une femme pour Isaac, d'Israël en Mésopotamie. Israël y est alors hors d'Israël, et il y est si exac-

tement, si divinement... et si naturellement. Ce long chapitre éclaire toute la narration.

Les plombs du vitrail

Au lieu d'une « foi » pure en Yahvé, le critère de la mauvaise conscience issue de la période royale offre des thèmes définis : la lutte de deux frères, le rapport de possession à la Terre. Ce dernier thème est lui-même ordonné suivant deux lignes de force, à savoir la notion de *frontière*, en relation avec l'exil, et le statut des *lieux-saints,* puisque la tentation l'emporta toujours dans les deux Royaumes de fixer Yahvé à la manière des dieux des Nations, pour le meilleur et pour le pire [1]. Les récits de l'histoire patriarcale composent tous avec ces trois motifs : lutte ou pardon des frères, frontière et exil, bornages moraux (lieux consacrés par une apparition divine, par une alliance providentielle et pure). Au milieu de ces modalités de la narration, le fil principal, la Promesse ou Bénédiction ou Alliance, apparaît et réapparaît à l'état brut, pour ainsi dire : en elle-même, la Promesse n'est ni expliquée, ni autrement formulée que dans le stéréotype : « *Ta semence nombreuse possédera cette terre* ». C'est qu'elle exprime comme une hypothèse morale, l'Idée politique de la royauté elle-même, où le Roi veut un fils aîné qui lui succédera en prospérité. A la réponse effectivement donnée par Israël sous ses Rois, la *Genèse* oppose d'autres considérants. Car, si à l'histoire catastrophique de la Royauté la *Genèse* répond d'abord par les distances, le détachement, c'est-à-dire prend le contre-pied du désir d'être et d'avoir qui ont fait l'abus royal, en proposant quelque chose d'héroïquement *négatif*, avons-nous dit, il faut ajouter qu'elle donne une leçon *positive* à l'exilé de Babylone. Nous verrons comment.

Comme les plombs d'un vitrail, les trois thèmes enchâssent les vieilles traditions, pour la plupart rattachées à des « lieux », à des noms de lieux.

Cet avant-propos autorisera en cours de lecture quelques raccourcis d'interprétation, des syncopes de la Légende à l'Histoire.

1. Le **Deutéronome** nous arrête au Mont Nébo, à la frontière d'Israël, d'où l'on peut voir la Terre promise. Si le geste symbolique de « voir » son empire d'une hauteur quelconque faisait partie du rituel d'intronisation au Moyen-Orient ancien, le **Deutéronome** prend ce rite et lui ôte sa portée de domination, au profit de la Loi (voir déjà **Genèse**, 13, 14-18).

LE SILLAGE DE LA PROMESSE : LA LÉGENDE D'ABRAHAM

Les récits de la *Genèse* fixent le souvenir des Patriarches autour de quelques noms de lieux, mais sans recouper exactement ceux de la vie d'Israël à l'époque royale. Samarie, Jérusalem, n'y figurent pas directement. On frôle, pour ainsi dire, ces positions majeures : ainsi de Jérusalem, grâce aux noms de *Chawé*, obligeamment traduit, et de *Salem*, transparent au lecteur Judéen du VI[e] siècle (14, 17-18) ; ainsi de Bethléem, également traduit d'*Éphrata*, à propos du tombeau de Rachel (35, 19). Plus simple encore, deux noms majeurs parcourent le livre. Il s'agit de *Mambré* (avec *Hébron* et *Macpéla*) et de *Sichem*. Mais Sichem fut le lieu de la révolte du Nord contre le Sud ; mais Hébron fut la première capitale du roi de Juda, David, avant qu'il devienne là-même roi de tout Israël ; et ce fut aussi le lieu de la révolte d'Absalon, le fils de David. Les deux villes symbolisent donc les deux Royaumes frères et ennemis, mais dans leur nébuleuse respective, pour ainsi dire, sans la crudité ou la précision blessante de leur fixation dans Samarie, et dans Jérusalem. Peut-être, à partir de là, verra-t-on comment la *Genèse*, ou plutôt l'ensemble allant jusqu'à *Josué*, ne cherche pas d'abord à constituer une carte du pays, un lot de toponymes précieux à la mémoire nationale, comme le fait la collection française des Saint-Martin, Sainte-Geneviève et Saint-Fiacre. Le rédacteur final parcourt des « lieux saints », et critique.

I

où les os de joseph reposeront-ils ?

Il existe, en effet, un jeu subtil entre les lieux désignés par Sichem et Mambré dans la Légende patriarcale. Il ne suffit pas d'observer qu'en gros Jacob tourne autour de Sichem, quand Abraham s'est plutôt fixé à Mambré-Hébron, car cette vision statistique fausserait la délicate construction du narrateur, même si l'on ajoutait qu'Abraham, Isaac et Jacob furent tous les trois ensevelis à Mambré (25, 9-10 ; 35, 27 ; 50, 12), ainsi que Sara (23), Rébecca et Lia (49, 31). Prenons les choses par la fin — c'est souvent un bon début — : les tout derniers mots de la *Genèse* scellent l'histoire des Patriarches sur un problème de « lieu » qui met finement en cause et Sichem et Hébron. Voici comment.

la légende de sichem

Joseph mourant en Egypte demande à ses frères que ses os reviennent en Terre promise : « *Dieu vous visitera et visitera, et Il vous fera monter de cette terre vers la terre qu'Il a jurée à Abraham, à Isaac et à Jacob. Et Joseph fit jurer aux fils d'Israël, disant : Dieu vous visitera et visitera, et vous ferez monter mes os d'ici* » (50, 24-25). Tout est remarquable dans ces deux phrases, à commencer par leur parallélisme, souvent masqué par les traductions « élégantes ». On notera au passage le verbe « visiter », quatre fois utilisé avec redoublement : la « visite » de Dieu suppose l'oppression, ce qui n'est nullement le cas pour les fils de Jacob dans l'Egypte heureuse qui sert de « lieu » à la fin de la *Genèse.* C'est que le rédacteur raccorde d'avance l'*Exode* à sa geste patriarcale. Plus directement en ce qui nous touche, disons que Joseph prononce un vœu très discret. Il pourrait (il devrait, étant le premier à mourir des héritiers de Jacob) demander qu'on rapporte ses ossements au tombeau de ses Pères, à Macpéla-Mambré-Hébron. Mais non : il évite toute précision de lieu. Il évoque d'abord la Terre promise en bloc : Israël « *montera vers la terre jurée* » ; c'est une valeur intérieure à la Promesse, positive, intense, celle de la Parole de Yahvé, qui est mise en avant. Il dit ensuite, parallèlement : « *Vous ferez monter mes os d'ici* » ; et le parallélisme fait ressortir la différence, car il ne s'agit plus du point d'arrivée, en positif, « la terre jurée », mais, en négatif, du point de départ, « monter d'ici ». Indirect, négatif, réservé, Joseph s'arrête sur un « non-lieu » de destination et un « lieu » à quitter, l'Égypte ou tout terrain d'installation. Enchantés et dupés par la belle aventure qui, dans le style des *Mille et une nuits*, occupe largement le dernier quart de la *Genèse* et propose en Joseph une sorte de Salomon réussi, nous allions oublier l'*exil.*

En fait, dira-t-on, la raison de l'absence de tout « lieu » précis dans le testament de Joseph est à chercher dans la fin de la Conquête. Le narrateur de notre ch. 50 s'est souvenu de Sichem : les ossements de Joseph aboutiront à Sichem, et non à Mambré, tout à la fin du livre de *Josué*, qui privilégie effectivement Sichem, ne fût-ce que par « l'Assemblée constituante et législative » qu'il y fait tenir aux Douze Tribus (Jos 24). Et c'est vrai. Mais cette harmonisation de la Légende en son entier n'empêche pas, au contraire, le narrateur de mener à bien sa théologie ou dialectique des « lieux ». Il aurait pu trouver le biais pour que Joseph désigne Sichem dans son testament, ce qui

aurait même poussé l'harmonie de la *Genèse* et de *Josué* à un plus sûr degré d'efficacité. Mieux : Jacob venait justement de donner à Joseph le site de Sichem comme son fief privilégié (48, 22). Joseph mourant, ou son biographe, pouvait s'y référer très naturellement. Non : il aménage le propre testament de Joseph de sorte que Sichem et Mambré soient évités. Il sublime la question des « lieux ». Car, dans sa double formule, la tombe patriarcale, Mambré-Hébron, s'agrandit jusqu'à recouvrir la « terre jurée », où déjà le mot « jurer » fait reporter tout cadastre à la Parole souveraine de Dieu ; et, de plus, le retour dans cette Terre est lui-même fondé sur la conscience d'un exil, plutôt que sur l'intention de s'établir en Sichem. Ni Mambré, ni Sichem — du moins au titre de « lieux saints » définis — parce que le Judéen de l'Exil ou du Retour, lecteur de cette chronique, se trouve lui-même placé inconfortablement entre deux « lieux » impraticables par définition et qui échappent à toute possession : physiquement, la terre d'Exil et, moralement, la Parole de Yahvé, devenue par une belle métonymie un « Lieu » supérieur, celui où se tient le Juif, l'Alliance ou la Loi. En aval de la geste patriarcale, Sichem prendra une valeur prodigieuse, en *Josué* 24 ; en amont, c'était plutôt Mambré qui paraissait s'imposer (*Genèse* 49, 29-32). Au « milieu » théorique, entre la Légende patriarcale et celle du Retour par le Désert, le silence du testament de Joseph estompe l'un et l'autre « lieu », au profit de la Parole d'Exil (50, 24 sv.).

finesse et prophétie

Soucieux de prophétiser contre la désunion des Douze Tribus, mais en usant de la manière douce, celle de la Légende, et non de la manière fracassante d'un Élie ou d'un Jérémie, le rédacteur gardera et Sichem (orgueil possible du Nord, mais aussi sujet de triomphe pour le Sud depuis la ruine de Samarie...) et Hébron (gloire du Sud). Il va même donner une sorte de préséance à Sichem, pour enseigner au Judéen qui survécut au Samaritain que le triomphe malsain et la haine persévérante ne sont pas de mise. Seulement, il agencera subtilement Sichem à Sichem, pour ainsi dire, en tendant toute la Légende des Origines (de *Genèse* 12 à la fin de *Josué*) comme un arc immense entre Sichem et Sichem : nous savons que les os de Joseph et l'Assemblée décisive d'Israël en Canaan marquent Sichem d'un label d'éternité, de l'essence même d'un Israël unifié. Il faut alors nous souvenir qu'Abram a tout d'abord reçu à Sichem la formulation définie

de la Promesse : « *Abram traversa la terre jusqu'au lieu de Sichem, jusqu'au chêne de Moré, et le Cananéen était alors sur la terre. Et Yahvé se fit voir d'Abram et dit : " A ta semence Je donnerai cette terre ". Et il bâtit là un autel à Yahvé, Celui qui s'était fait voir de lui* » (12, 6-7).

Dieu avait envoyé Abram vers une terre « *que Je te dirai* » (12, 1) : en voici la désignation, à partir de Sichem comme centre de vision. Laconique, la mention n'en est que plus forte. On peut dire qu'elle désigne une Sichem en soi, idéale, mystique, c'est-à-dire, concrètement, celle qui, à l'autre point d'ancrage (Jos 24), prendra son expansion définitive, tout aussi mystique et idéale : l'unité d'Israël dans l'Assemblée, scellée par le dépôt des ossements de Joseph. Joseph, éponyme du Royaume du Nord, n'est-il pas déjà celui qui pardonna à tous ses frères homicides, comme pour prendre à contre-pied le Judéen, le Royaume du Sud, dans son ressentiment et sa haine, ou même, après la ruine du Nord, dans son triomphe pervers ? La Sichem idéale joue, sur le plan des « lieux » de Légende, le même rôle que le personnage de Joseph, sur le plan des acteurs. Initiateur de la plus noble vérité d'Israël, le pardon fraternel, tel est Joseph, pourtant annexé par le Royaume du Nord fauteur de la division [2]. Lieu mystique et centre premier de la vocation d'Abram, laquelle reçoit tout son sens dans l'unité proclamée si forte des Douze fils de Jacob (Jos 24), telle est Sichem, pourtant si éloignée de Jérusalem et de David, le « bon » parti. C'est que même un chaud républicain sera fier de Clovis, de Pépin, de Versailles... La Légende enseigne loin des partis, qui se disputent simplement l'Histoire.

Cependant, finesse sur sagesse, la Légende se surveille. Elle établit Abram en Sichem, et par là elle ôte d'avance à Jacob la primeur d'une Sichem consacrée à Jacob, ou à Joseph. Dans le même sens, on peut dire que le rédacteur impose trois éclipses, dans l'intervalle de la geste patriarcale, à la Sichem idéale. La première diminution de Sichem n'est autre que l'axe mystique fourni à la Légende par le silence de Joseph, lors de son testament : il annule tout lieu précis,

2. Bien que la Légende donne à Joseph l'initiative du pardon fraternel, le même jeu de bascule fait que l'aventure n'aboutit pas à sa grandeur absolue. En dépit de sa réussite, de sa vertu, Joseph passe derrière Juda, au moment du solde (ch. 49). C'est que Juda a sauvé Joseph et négocié au mieux. Son importance est imposée par le beau chapitre 38, l'aventure de Tamar.

Mambré comme Sichem. La deuxième éclipse sera justement la présence concurrente de Mambré-Macpéla-Hébron dans les récits patriarcaux : ce lieu complexe est relié à Juda, comme Sichem l'est à Éphraïm (Sud contre Nord). La troisième éclipse sera la double souillure qui affecte Sichem dès la geste de Jacob. Le viol de Dina avec la sombre vengeance de Siméon et Lévi (Gn 33) [3] ; puis le complot ourdi à ce même endroit par les fils de Jacob à l'encontre de son préféré, Joseph (37, 12), compromettent la réputation de Sichem. Mais revenons à cet établissement concurrent, Mambré. Nous sommes reconduits du même coup à la Légende d'Abraham, le plus mobile des trois Patriarches. Et, dans cette légende, prenons enfin le début. Mambré y paraît, d'ailleurs, comme en passant (13, 18 ; 14, 13). Mais l'observation désintéressée des trois premiers épisodes de la Légende d'Abraham nous en donnera pourtant la juste position. Il faudra dire aussi un mot d'un troisième « lieu », Béthel...

II

un prélude pour deux fugues (genèse 12-14)

La légende d'Abraham (11, 27 - 25, 18) s'occupe de façon nettement tranchée de la *terre*, puis de la *semence* : des « lieux », puis de la dynastie. Les ch. 12-14 nous font arpenter du terrain ; les ch. 15-22, femmes et fils en vedette, parlent de la nécessaire venue du fils de la Promesse ; enfin, les ch. 23-25 combinent les deux motifs : la sépulture de Sara, la mère, puis le mariage d'Isaac, le fils : deux occasions jumelles de prophétiser sur le bornage et la frontière, le dedans et le dehors.

abram : mémoire et utopie

Le premier groupe d'enluminures touchant Abram est toute narration, pittoresque et très localisée : départ de Harân, péripétie scabreuse à l'autre bout du Croissant Fertile, en Égypte, rivalités de bergers et guerre rabelaisienne, où les rois choient dans le bitume... Mais c'est aussi là une théorie dans l'image. Les « lieux » nous avertissent.

3. Ce crime relatif de Siméon et de Lévi entre, avec l'inceste commis par Ruben (35, 21-22), dans la tactique d'élimination des aînés : les trois premiers fils de Jacob seront donc disqualifiés, pour que Juda, simple quatrième de la liste, éponyme du Sud, obtienne la Bénédiction majeure (49, 4-7).

Il s'agit de trois épisodes de fondation, qui discutent le style de possession qui convient à la Terre de Canaan.

En premier lieu, à partir de Sichem, Yahvé désigne à Abram « *la Terre que je te dirai* » (12, 1) par une sorte de définition neuve et transcendante. Il confirme après la séparation de Lot (13, 14-18). Désignation et confirmation sur le terrain ne suppriment pas la première définition, non empirique : la Parole de promesse n'est pas comparable à un poteau-Michelin, oublié sitôt qu'on est au bout de la route et à destination ; et elle est la Parole de Yahvé. Abram ne part nullement dans le doute ou la nuit romantique. Le tout est mis en scène autour de « lieux » remarquables.

Le deuxième épisode anticipe sur la destinée d'Israël en Egypte et sur l'Exode. Le troisième illustre l'ambition mondaine de Lot et son châtiment-salut. Curieusement, si celui-ci peut assez facilement faire oublier qu'il doit beaucoup à l'histoire des deux Royaumes, le deuxième, où Abram et Sara font dans les deux sens le chemin de l'Égypte, reste immédiatement transparent à l'Israélite. Tout y est, pour offrir un calque de l'Exode, jusqu'à l'expulsion et l'enrichissement, à la suite des « plaies », et à commencer par la famine, celle qui obligera Jacob à envoyer ses fils se ravitailler en Égypte. Le lecteur commençait d'admirer Abram, le héros solitaire et magnifique du premier épisode, la « vocation ». Le voici réveillé par cet « Exil-Exode » anticipé, d'où il pourra comprendre autrement l'ensemble des ch. 12-14 et s'y reconnaître discrètement.

D'abord, avec l'histoire des deux « frères », Abram et Lot, le troisième épisode (13-14) est tout entier « royal », comme une vision de l'époque des rois en Israël, mais convertie. Ambition et ruine de rois : Lot convoite les « lieux » les plus riches, sans deviner que ce sera le « lieu » fatal du vice, et donc aussi le lieu que parcourent les coalitions d'autres rois — un roi en cache toujours d'autres — et leurs querelles. C'est bien un geste d'intronisation royale qui est proposé aux deux, Lot et Abram. Mais, si chacun « *lève les yeux* » (13, 10. 14-15), ils ne voient pas le même espace, ni de la même façon. Lot voit l'Éden de Dieu, à l'Orient. Abram reçoit la vision des quatre points cardinaux, tout l'horizon. D'où l'ironie toute proche : les quatre directions du monde vont souffler tout à coup les quatre tempêtes de la guerre contre Sodome, choix de Lot. De plus, Lot voit au présent la splendeur à court terme de Sodome et Gomorrhe ; Abram, lui,

voit au futur, « *la terre que Je donnerai à ta semence* ». La suite montrera la vérité d'Abram : non pas tant une prospérité que le pardon et la fonction de salut. Deux fois, même, il sauvera Lot, ici par la guerre (Gn 14) ; plus loin, dans l'histoire fameuse de la destruction de Sodome, à partir de Mambré, par le refus du carnage (19, 16-29). La terre d'Abram ? Elle est d'abord la patrie de la douceur et de l'union fraternelle. Jéroboam et Roboam, en prétendant dominer Israël, ont mené le Nord, puis le Sud, à la désolation de Sodome (cf. Is 1, 5-9 ; 3, 9).

jérusalem, lieu du choix entre deux royautés

Ce n'est pas tout : la fraternité d'Abram pour Lot n'est pas son seul mérite. La conclusion de toute l'affaire ressuscite le roi de Sodome (14, 10 et 17) pour composer avec le roi de Salem, Melchisédech, une dernière face symbolique du chapiteau. Dédoublée, la scène du marchandage proposé par le roi de Sodome, sans doute en réponse à sa délivrance par Abram, enchâsse la rencontre d'Abram et de Melchisédech : le tout nous est donné comme se déroulant dans le cadre de Jérusalem, par lieux-dits et vieille dénomination interposés, conformément à la Légende... Or, Abram récuse le jeu « royal », où le roi de Sodome semble s'avancer. Le système guerre-paix, tribut, partage, est écarté au profit d'une pure bénédiction, exprimée en abîme par Melchisédech, mais reprise avec humour par le vainqueur Abram : « *J'élève la main vers Yahvé, le Dieu Très-Haut, créateur du ciel et de la terre : non pas même un fil ou une courroie de sandale, non je ne prendrai rien de ce qui est à toi...* » (14, 22-23).

Entre l'élévation du Ciel ou de la main souveraine et le détail trivial de la courroie, il y a, en général, toute la gamme des mainmises royales [4]. Au rebours, Abram donne à Melchisédech le dixième de sa conquête ou reconquête. Puisse le roi de Salem inspirer le roi futur de Jérusalem, et que ce ne soit pas le réseau amorcé des traités, des alliances, des chantages, type roi de Sodome, qui commence de s'établir, véritable filet pour les âmes. En choisissant Sodome-la-riche, Lot était descendu dans la plaine des rois (peut-être est-ce lui, au nom ensuite gommé, qui est « roi de Sodome », en 14, 17-21) : roi,

4. Relire ici le « Droit du Prince », fort concret, tel qu'il est asséné par Samuel (1 S 8, 10-18).

on rencontre d'autres rois, et la guerre, le vice, la ruine, et un « passé », avant même de vivre le présent.

les lieux dans la stratégie littéraire de la genèse

Faisons le point. Le début de la geste d'Abraham confirme l'intention du récit du testament de Joseph, à la fin de la *Genèse* : l'histoire d'Abram est une « théorie » autant qu'une Légende. En effet, la transparente contamination par l'Exode, puis, moins immédiate, par l'histoire royale, oblige le Judéen postexilique à déchiffrer dans Abram une sorte d'« hypothèse » quant au rapport difficile d'Israël à la Terre jurée : pourquoi, par exemple, Abram n'est-il pas mis rapidement en possession de cette Terre, grâce à une entreprise guerrière semblable à celle qui, foudroyante, le porte du Négev à Damas et lui permet de délivrer son parent, Lot ? Pourquoi le rédacteur a-t-il maintenu Sichem en tête des lieux saints (12, 6-7 : avec un formidable et laconique « *Yahvé fut vu de lui* », qui surplombe les visions de Jacob lui-même...) ?

Pourquoi, sinon parce que la Légende propose une lente intelligence des « lieux » ; que le chapiteau « Abram, arpenteur de la Terre sainte » (Gn 12-14) effleure simplement quelques lieux ; qu'il en propose d'abord les noms dans une relative neutralité, avant de les charger ensuite d'une réponse nuancée, en tout cas progressive. Sichem ? Abram y vient en premier, mais elle sera plus ou moins disqualifiée du temps de Jacob (34), et comme supplantée par Béthel (35 : donc tout de suite après l'affaire de Dina). Aussi bien, Abram anticipe sans phrase ce déplacement de Jacob, allant lui-même de Sichem à Béthel (12, 6-8) ; et le rédacteur voudrait peut-être nous faire oublier Sichem puisqu'il fait revenir Abram depuis l'Égypte jusqu'à Béthel (la référence est appuyée : « *Au lieu où fut sa tente au tout début, entre Béthel et Aï : c'est le lieu de l'autel qu'il fit au commencement ; et là Abram appela le Nom de Yahvé* » (13, 3). Tout cela est discret, surtout pour un Occidental moderne, qui a plus de goût pour la théologie que pour les odeurs, les chemins, les sandales, du moins quand il lit le Livre. Mais cela veut dire qu'il y a une sorte d'« enfoncement » de certains noms de lieux ; qu'il ne faut pas les arrêter dès la première mention ; qu'il faut attribuer, sur ce point comme sur la théologie, un mouvement à la Légende patriarcale. Voilà pour Sichem. Et Mambré ?

Mambré reste, autour du ch. 14 avec les guerres des rois, le lieu de vigie d'où Abram guigne vers Sodome : de même, lors de la scène d'annonciation (18, 16.33) et du châtiment de Sodome (19, 27). Pour l'instant, Mambré reste un lieu relatif à Sodome, c'est-à-dire à la possible royauté. Pour faire bref et, sous cette forme, excessif, disons : puisse David, tant qu'il est à Hébron (c'est Mambré), prendre, et nous avec lui, tout le temps de réfléchir avant de s'établir à Jérusalem et d'amorcer le processus qui, de roi en roi, fera d'elle une Sodome. Plus loin, Mambré-Hébron sera colorée autrement par l'achat qu'y fera Abraham de la grotte de Macpéla, aux fins de sépulture. Nous préciserons comment le récit tel qu'il est agencé donne tout son sens au lieu triple, Hébron-Mambré-Macpéla : ce sens nouveau expliquera d'ailleurs pourquoi Joseph ne précise pas que ses ossements puissent y revenir, pas plus qu'en Sichem, alors que Sichem et Hébron viennent d'être évoqués, en souvenirs.

Ainsi, très ramassé, le tout premier épisode de la geste d'Abram sert de prélude thématique aux deux autres : l'exil et le retour d'Abram en Égypte où, de Sara et du Peuple, c'est tout un ; puis la parabole des rois, de la cupidité et de la guerre. On pourrait ici utilement retrouver le point d'insertion de la mystique imposée à la Légende d'Abraham : il suffirait peut-être de se reporter à l'ensemble littéraire des ch. 40-41 d'*Isaïe* [5]. Appelé à revenir de l'Exil de Babel, le Judéen, *chaque* Juif qui a réfléchi à l'expérience royale et à l'ambition de posséder soi-même la Terre, au lieu de la gérer de par Yahvé en fraternité, se trouve hypothétiquement dans le cas du Patriarche. Plus tard, on parlera du « dernier des Justes » ; ici, on doit parler du premier, de cet appel où chacun, s'opposant à la foule de la Tour de Babel, masse idolâtre et informe qui veut se donner un « nom » (11, 4), peut entendre Yahvé lui parler d'un « Nom », d'une lignée, d'une Terre.

Fragile moment où l'Histoire peut recommencer. Le Judéen qui doit revenir en Judée autour de 520 n'est pas un « ancien », remué comme Ulysse par la nostalgie d'un passé bien à lui. Il est le quasi païen, invité de haut par Yahvé à un autre type de Cité, pratiquement toujours au futur. Le passage comme en pantoufles et si réservé

5. Mes « lectures » formant une unité, je me permets de renvoyer à J. CAZEAUX, **Critique du langage chez les Prophètes d'Israël**, Ed. du CNRS, 1976, pp. 202-205 ; et **L'impossible David : Samuel-Rois,** Dossier du Centre Thomas More, 1988.

qu'Abraham effectue en terre de Canaan, aussitôt happé qu'il est par l'Égypte, par la guerre de Damas (12, 10-20 ; puis 13-14), aura marqué, ô Judéen, deux lieux qui ne sont pas de Judée, mais du Nord, Sichem et Béthel. Quand tu le verras s'asseoir à cet autre chêne, celui de Mambré, ne dis pas : « Enfin, chez nous ! ». Suis l'affaire de Mambré, attends et regarde. N'oublie plus les deux fugues de ce prélude silencieux. La Légende ne te justifie pas ; elle te corrige et te crée tout différent, mais avec la patience des lentes images. Les autels d'Abram sont tous faits pour présager celui de Moriyah, où Isaac doit être immolé (12, 7-8 ; 13, 4). Les autels sont à Yahvé, et ils ne bornent pas Israël. Hébron deviendra Macpéla ; la ville, une tombe.

III

le grand écart : moriyah - harân - macpéla

Courons lentement, nous aussi. Le ch. 15 récidive, pour le fond et pour la forme. La Promesse, non plus de la Terre, mais de la *Semence*, s'engouffre aussitôt dans une nouvelle prophétie de l'Exil et de l'Exode. Les v. 1-6 donnent le programme ; les v. 7-21 en proposent un agrandissement critique, enlevant à la « dynastie » le droit immédiat à une Terre immédiate : de nouveau, l'Exil s'interpose. A partir de là, les problèmes de personne prennent le pas sur la topographie, mais les « lieux » ne sauraient être totalement oubliés. Trois repères locaux nous sont laissés : les Puits (21, 22-34), et nous y reviendrons à propos d'Isaac ; le lieu mystérieux du sacrifice (22) ; enfin, le plus « bas » des pays, dans tous les sens du mot « bas », à savoir Sodome, dont le châtiment est rattaché de façon étrangement précise et donc intentionnelle à la sublime scène de Mambré, à la visite des Anges, à la conception d'Isaac. Commençons par là.

quel est le « lieu » des fils d'abraham, sodome ou moriyah ?

Lot a subi l'orgueil royal ; Lot a été puni (13, 14). La Légende ne se contente pas d'un premier châtiment, et voici la ruine de Sodome et Gomorrhe, d'où Lot est encore sauvé (19). Cette répétition entre dans la tactique d'« enfoncement » des lieux importants de la *Genèse*, et l'anecdote recouvre autre chose. Le récit du ch. 19 a déjà pour effet de décaler la naissance d'Isaac, prévue dans les ch. 17-18 : la

formule vitaliste, dynastique, est toujours brève (« la reine conçut-et-enfanta... »), mais la Légende patriarcale l'étire volontairement. Tout se passe comme si une rédaction primitive (enchaînant du ch. 18 au ch. 21) avait été compliquée, freinée, par l'insertion des ch. 19-20. Mais cet effet de distance temporelle n'est pas le seul : le contenu même des épisodes intercalés entre en jeu. Ainsi doit-on d'abord, quitte à surprendre, faire observer que l'affaire scandaleuse de Sodome est ravaudée finement à l'annonciation d'Isaac. Ce rapprochement intentionnel de deux enluminures apparemment fort éloignées, comme la paix de la guerre, élargit encore la leçon des raccourcis des ch. 12 (v. 10-20) et ch. 15 (v. 12-16), à savoir qu'on ne passe pas facilement de la Promesse à sa réalisation, et que cette réalisation vaut moins que la déférence à la Parole d'annonce.

Le détour imprévu par Sodome

L'affaire de Sodome est liée à celle de Mambré. En effet, dans les deux aventures, les voyageurs célestes cherchent hospitalité (un repère essentiel quand il s'agit de voyages et de « lieux »). Des deux côtés, un « rire » intempestif saisit les comparses, Sara ou les parents de Lot : 18, 9-15, pivot du récit, puisque le nom d'Isaac est fondé sur ce « rire » ; 19, 14, pour Lot [6]. La différence tranchée entre le ch. 18, de vie, et le ch. 19, de mort, renforce leur solidarité, d'ailleurs. Enfin, un peu plus caché mais essentiel, le thème de l'influence d'Abraham se retrouve de l'un à l'autre volet du diptyque. Regardons mieux.

C'est à leur charnière que le jumelage des deux épisodes apparaît en clair, au moment où, annonciation faite, les trois visiteurs de Mambré se dirigent vers Sodome. Nous y apprenons brusquement qu'ils — ou Il (18, 16 - 17) — avaient en tête depuis le début une autre mission, visiter Sodome. Par là, le narrateur réunit en un les deux voyages, le premier devenant simple étape. Plus profondément, nous apprenons le nœud serré qui rattache les deux affaires. En effet, Yahvé se demande s'Il peut cacher à Abraham son idée de ruiner Sodome. Mais ce sont les considérants de sa réflexion qui nous importent. Le ch. 18, v. 17-19 rappelle la bénédiction qui viendra aux Nations en Abraham, célèbre les mérites de sa famille, et cela

6. L'incrédulité ironique des futurs gendres de Lot prépare leur trépas et elle justifie d'avance l'étrange manœuvre des filles de Lot (19, 30-38), une manœuvre de la foi, comme celle de Tamar (au ch. 38).

en des termes *off*, surprenants, mais tels qu'un Juif pourra d'emblée les reconnaître comme postérieurs, puisqu'ils reflètent les expressions techniques, le formulaire de la Loi de Moïse : « *faire justice et droit* », « *la Voie* » (c'est un autre point d'anachronisme théologique, commis par la *Genèse* pour donner une actualité aux Héros). Or, ces références surviennent au moment où Sodome va manifestement contrevenir à cette Loi et, nation la plus noire et la plus basse, échapper justement à la bénédiction pourtant universelle.

Comme à plaisir, la Légende noue son écheveau en complications, normalement inutiles. Il suffisait de juger Sodome, indépendamment d'Abraham. A la rigueur, il suffisait de noter que Dieu, tellement ami d'Abraham, s'ouvre à lui de son intention. On pouvait même, et plus simplement, dire que Lot habite dans cette zone dangereuse et que sa parenté avec Abraham justifiait la confidence divine, sa politesse : mais pas un mot n'est dit sur Lot, et le marchandage célèbre l'oublie pour parler des « justes », dont il n'est pas évident au lecteur que le Lot déjà rencontré fasse bien partie (18, 22-32). L'insistance mise aux v. 17-19 noue de façon gratuite, et donc voulue, le règlement de compte divin, la bénédiction et la future Loi. C'est un amalgame dangereux à son tour, où le Juif comme tel est sans doute engagé. Mais pourquoi et comment ?

Lot, « fils » d'Abraham

Une seconde donnée littéraire permettra de s'y retrouver. On dit souvent qu'Abraham aurait pu continuer à marchander et obtenir le salut entier de Sodome sur l'existence de cinq, de deux justes, voire d'un seul, ou sur un possible avertissement qui entraînerait le repentir (hypothèse généreuse du livre de *Jonas*). Abraham s'arrête (18, 33) ; mais, à bien regarder, le marchandage ne s'arrête pas.

Sauvé de Sodome, Lot va discuter avec les Anges (ou l'Ange) : il fait le délicat et préfère une ville, Çoar, à la montagne sauvage. Il obtient son caprice, quitte à s'en défaire un peu plus loin (19, 30). Là encore, il suffisait de dire : « Bon, va où tu le veux ! ». Mais l'Ange précise : « *Je te fais encore cette faveur, de ne pas renverser la ville que tu dis* ». Qui avait parlé de démolir Çoar (sinon le ch. 13, v. 10, qui la nommait comme limite du territoire édénique convoité par Lot) ? Tout se passe comme si cette phrase prenait la suite du

marchandage d'Abraham. Adressée à Lot et non à Abraham, elle transfère sur le premier l'influence du second, capable d'infléchir une décision de Yahvé. Mais c'est une force simplement empruntée par Lot et qui lui est comme extérieure : on va, en effet, nous avertir que c'est à Abraham que Lot doit d'être sauvé (19, 29) et non, par exemple, à sa propre hospitalité, cependant bien réelle.

Or, voici où je veux en venir : ce jeu transpose la relation que le Juif peut revendiquer de lui à son Père, Abraham. La *Genèse* distend l'enchaînement naturel, biologique, voire dynastique, entre Abraham et Isaac, et l'éloignement de la conception et de la naissance d'Isaac par rapport à l'annonce marque cette distance morale, comme l'Exil marquait la Promesse de la Terre. Ajoutons qu'ici l'aventure, incongrue, dramatique, mise par la Légende entre l'annonce et la naissance remplace cette dernière, en somme. La relation de sauveur à sauvé, évidemment moins glorieuse que celle de fils de bénédiction à père de bénédiction, en tient lieu provisoirement. Et avant de se voir comme un Isaac, le Juif est peut-être invité à se voir en Abraham, comme Lot peut s'y voir. Le « lieu » spirituel du Juif ne sera pas d'abord et tout de go l'Isaac de Dieu, personnage exalté et exaltant, mais Sodome où la vertu d'Abraham glisse jusqu'à Lot et le sauve, à même l'enfer. L'idéale apologie d'Abraham, juste avant l'affaire, exclut d'avance tout Juif (18, 17-19). Carrefour mystique des Nations bénies en Abraham, de la Loi si bien vécue par lui, enfin, du châtiment par le feu et le soufre, cette réflexion de Yahvé rejette tout autre qu'Abraham dans la compromission avec le crime des Nations, le mépris de la Loi, et leur châtiment. Le « fils » d'Abraham est d'abord Lot, sauvé par lui de justesse. Sodome en était le détour obligé, et comme le « lieu » d'Israël, plus sûrement vérifié, hélas, que ses hauts-lieux.

Le ch. 8 de *Jean* établit une semblable dialectique du « fils d'Abraham ». Les Juifs se targuent de leur filiation directe avec Abraham : elle leur assure la liberté, contre Jésus qui parle d'esclavage et de salut. Jésus va lentement retrouver l'identité avec Isaac : « *Abraham a vu mon jour, et il a ri...* », jeu sur le nom même « Rire-Isaac » ; dans l'intervalle, le Diable, la mort, la mauvaise conscience d'Israël, remplissent le midrach de Jésus. De même, ici, la Légende place-t-elle, entre Isaac et Isaac, le spectacle terrible et détaillé où Lot passe, en fantôme.

trop bas et trop haut

Un autre enchaînement brutal nous propose l'image inverse. A peine né, Isaac court au sacrifice (Gn 21-22). Parlant ici des « lieux », effleurons simplement cet épisode difficile en lui-même et simple, souvent compliqué par le romantisme et des projections personnelles. Deux réflexions sur les « lieux ». Tout d'abord, il ne sert à rien d'isoler ce récit sublime de son contexte local, précisément. Deux fois, Agar ou plutôt Ismaël s'est vu chasser dans le désert et risquer la mort. Et deux fois, une double équivoque « étiologique » gouverne le récit. On ne sait, en 16, 11-14, s'il faut retenir le jeu de mots sur « entendre », qui prépare le nom d'Ismaël, ou plutôt le jeu sur « voir », retenu pour désigner le Puits. Plus loin, de même, mais plus discrètement (21, 17-19). Or la double résurrection d'Ismaël prépare utilement un troisième récit, celui du sacrifice d'Abraham.

Deux fois, un fils en péril a échappé merveilleusement à la mort : Isaac ne risque rien. Justement, la belle narration du ch. 22 repose sur un accomplissement des deux jeux de mots sur « voir » ou « entendre ». Le nom même de la Montagne que Yahvé se réserve de dire à Abraham, *Moriyah*, composant avec la racine hébraïque du verbe « voir » ; le réflexe final d'Abraham, qui appellera ce lieu « *Yahvé voit* », en passant par la réponse d'Abraham à Isaac, « *pour l'agneau Dieu verra* », tout enserre l'histoire du sacrifice d'Abraham dans cette Vision de Yahvé qui ne se devinait, pour Agar, qu'en fin de parcours. En sublime, c'est la même réalité. De plus, la consécration divine de la fin reprend et retourne l'« entendre » : « *parce que tu as entendu Ma voix* » : Dieu entendait Sara ou les pleurs d'Ismaël abandonné ; Abraham L'entend. Sans doute l'intérêt premier est-il concentré sur Abraham et sa démission. Mais la relation qui demeure entre les aventures d'Agar et celle d'Abraham, tous deux aux yeux désillés, suggère de plus au Judéen de ne pas séparer dans son esprit Ismaël et Isaac, ou les récits touchant l'un et l'autre, au point d'éloigner complètement l'aîné suspect : c'est à bon escient qu'Abraham sera porté au tombeau par Isaac et Ismaël réunis (25, 9). Ce n'est pas une distraction de la Légende : plus loin, de la même façon laconique, elle réunira les deux frères ennemis, Jacob et Ésaü, pour la sépulture d'Isaac (35, 29).

Par le biais de ces lieux-dits, purement aléatoires si on les considère dans chacun des récits, « Dieu voit - Dieu entend », la Légende

empêche à nouveau le Judéen de s'isoler comme le fils unique et exalté d'Abraham. A jamais il est empêtré dans le jumelage avec Ismaël ; à jamais il aura passé par Sodome [7]. On aperçoit la trame subtile et agencée qui permet à la Légende de placer les récits traditionnels sur un « carton » unique, historié, prophétique, du désistement d'Israël : Exil, salut, jumelage, autant d'écarts entre soi et et soi. Prophétie ? Oui. Seulement, la *Genèse* est une Légende, qui ne blesse pas.

la bru et la belle-mère : les femmes et la frontière

Où Ismaël et Isaac, Esaü et Jacob, sont-ils réunis ? A Macpéla. C'est la troisième appellation et l'« enfoncement » décisif de ce lieu amorite, d'Hébron ou de Mambré. Après la Terre, après le fils, la Légende d'Abraham s'achèvera sur deux images d'importance, toutes deux consacrées aux femmes. Le ch. 23 raconte l'acquisition par Abraham du tombeau de Sara ; le ch. 24, encore plus détaillé et complaisant (nous verrons l'usage de cette complaisance), raconte l'acquisition de Rébecca pour Isaac. Là, nous abordons, en même temps que la fin d'Abraham, un nouveau système mis en œuvre par la Légende, suivant le principe d'expansion que nous avons préconisé pour l'interprétation des « lieux » : non seulement nous réunirons les récits de la tombe et du mariage, mais ce dernier servira aussi d'amorce et de contraste au récit des mariages de Jacob. Mais Jacob, seul, fuyard, mettra du temps et de la peine d'esclave, là où Isaac, par la personne interposée du Serviteur de son père, Abraham, a rencontré facilité. Reste que la leçon dernière du voyage en Mésopotamie est fournie par le grand récit propre à la Légende de Jacob, dont nous toucherons un mot pour conclure. Revenons à ce nouveau diptyque des ch. 23 et 24.

Pourquoi les rapprocher ? C'est que le narrateur l'a fait. Habitués à projeter en histoire vraie les légendes de la *Genèse*, nous déplaçons mentalement les épisodes, nous suppléons les silences : ce faisant, nous perdons l'étoffe de la narration elle-même. Or, ici, le narrateur a pris soin de jeter comme un filet pour ramener la belle histoire des

7. En « essayant » le chiffre de Douze Tribus à propos d'Ismaël (25, 12-18 : conclusion de tout l'ensemble littéraire des ch. 12-25), la Légende continue son message ironique à l'endroit des fils d'Israël. La promesse, déjà, celle du ch. 16, v. 10, rapprochait singulièrement Ismaël de l'héritier promis (13, 16 ; 15, 5).

fiançailles par procuration à l'intérieur de la «mort de Sara ». Deux raccords y suffisent : la curieuse notation qui scelle la rencontre effective d'Isaac et de sa lointaine princesse, Rébecca (« *Et Isaac se consola de la mort de sa mère* ») ; en second, la notice consignant la mort d'Abraham lui-même, tout de suite après : « *Isaac et Ismaël, ses fils, l'ensevelirent dans la grotte de Macpéla, dans le champ d'Hébron, fils de Sohar, le Hittite, en face de Mambré, champ qu'avait acheté Abraham aux fils de Het. Là fut enseveli Abraham, ainsi que Sara, sa femme* » (25, 7-10). Ces fils de Het, mêlés aux Cananéens, resserviront : justement à l'occasion du départ de Jacob pour la même Mésopotamie où se dirige le Serviteur d'Abraham ; c'est sur eux, en effet, que reposent finalement le sens et l'unité de nos épisodes féminins, tombe de Sara, mariage d'Isaac, mariages de Jacob. Les deux figures, de Sara qu'il faut enterrer, de Rébecca qu'il faut ramener à Isaac, s'opposent encore comme fin et commencement, comme mort et fécondité.

La palabre

Le marchandage rusé d'Abraham et des fils de Het a pour finalité l'indépendance d'Abraham. Car il faut que son droit soit acheté, contractuel, et qu'il ne reste pas suspendu au bon vouloir d'un ami d'aujourd'hui.

La grotte de Macpéla et son clos seront un repère en Canaan, une garantie marquant la légitime possession de la Terre jurée. Mais le résultat symbolique est de grande conséquence : le repère est une tombe. C'est la mort, un signe sacré mais surhumain, qui assure le « droit » d'Abraham et de ses fils à perpétuité. De la terre de Canaan, c'est le seul « champ » qu'Abraham retienne. Il n'est pas à cultiver ; il ne parle pas de vitalité, de production, de participation à la religion naturaliste de Canaan, comme pourraient l'induire un olivier, une vigne, une culture (23, 17 : les « arbres » ont l'air d'arbres de clôture, « à la lisière du champ », peut-être des chênes). Macpéla, sépulture des Patriarches et de leurs femmes, ce nouveau nom de lieu va désormais s'accoler à celui de Mambré, à celui d'Hébron. On tourne ainsi le dos à toute idée de conquête, et même d'exploitation. Israël acquiert par là — et c'est un paradoxe que le mariage d'Isaac va renouveler — une frontière, ce qu'il faut de terre décente pour son cadavre : « *Ensevelis ton mort* »... « *Si vous voulez bien que j'ensevelisse mon mort (et l'ôte) de devant moi* » : l'expression revient sept fois, avec le mot

neutre, « ton mort » à la place de « Sara, sa femme » (seulement en conclusion, v. 19).

Le temps d'un aller-et-retour

L'« ici » dessiné par Macpéla est concession funéraire. Passons du côté de la vie. Marions Isaac. Pourquoi le premier contrat ne serait-il pas suivi d'une alliance et, pour justifier d'avance tous les Salomons, pourquoi l'alliance ne serait-elle pas scellée d'un mariage avec telle fille de Het ? Ce sera l'hypothèse naturelle qu'Ésaü retiendra, en effet, s'éliminant ainsi plus sûrement de la Bénédiction et de la Promesse qu'en échangeant son droit d'aînesse pour le fameux roux du chasseur (26, 34 ; 27, 46). L'« ici » des Hittites ou des Cananéens restera frontière de mort, terre sans surface, pour ainsi dire. Or, c'est ce jeu difficile d'une surface sans surface qui est explicitement énoncé par Abraham, lorsqu'il mande son Serviteur : les v. 3-9 laissent peu de marge, non plus à la Terre, mais à la « semence » d'Isaac ! Il ne faut pas prendre pour Isaac une femme d'« ici » ; il faut aller « là-bas » en chercher une, qui soit de la famille, c'est-à-dire du côté de Haran, d'où Abram partit ; mais il ne faut surtout pas qu'Isaac retourne « là-bas », à supposer que la fille ne veuille pas venir « ici » — cet « ici » bien étroit, déjà... Nous ne sommes pas loin de l'impasse.

Or, tout va se dérouler somptueusement. Tout va dépendre en même temps d'une « providence », attentive ou discrète, et de décisions humaines [8]. C'est naturellement que le Serviteur trouve le puits, la fille, la maison ; et pourtant, le quasi miracle n'est pas décisif : il y faudra le consentement de Rébecca. Eliézer réussit son voyage ou sa mission ; pourtant, il commet pour ainsi dire deux impolitesses, parlant avant d'être restauré par ses hôtes, puis refusant l'hospitalité prolongée (v. 33.56), comme s'il ne se fiait pas totalement à sa « providence ». Ces dissonances légères contribuent à exténuer encore l'épaisseur de ce premier lieu ; « là-bas », à son tour, se réduit à rien, en surface, en durée : l'obstination du Serviteur à faire vite, la volonté de Rébecca de servir la semence d'Isaac, cela suffit. La splendeur du voyage remplace donc l'établissement, soit « là-bas », et, par choc en

8. Le ch. 24 tranche sur les récits antérieurs : les manifestations divines sont absentes, et le Serviteur s'adresse à Yahvé dans une prière de forme plus simple. Nous approchons graduellement, dans la Légende, du style même de l'histoire de Joseph, conte courtois.

retour sur l'affaire du tombeau, soit même « ici ». C'est ce qui explique le style abondant de la narration. La patiente répétition de la rencontre auprès du puits (24, 12-14, prophétie ; 15-21, la rencontre ; 42-47, double reprise du même récit) prend alors un sens qui dépasse la rhétorique et le plaisir pur et simple de raconter. C'est la « réussite » que célèbrent ces répétitions complaisantes : le mot « réussir » ou des équivalents jonchent le récit (v. 12b, 14b, 21, 27, 35-36, 40, 42, 48, 50, 56 et 66). Le voyage réussit. Le point de départ est nul, Abraham ne veut pas entendre parler de Cananéenne pour Isaac ; l'arrivée est nulle : le Serviteur veut savoir, prendre Rébecca et partir. Mais l'entre-deux, l'aller-retour, le puits hors la maison, là, tout vibre de la Présence. Il n'y a pas beaucoup d'effort à consentir pour transposer.

Possession de la Terre, alliances : la vengeance de Yahvé contre un Israël qui a voulu posséder Canaan à la manière de Canaan, rois et Baals à l'appui, a conduit vers l'Est les fils d'Israël. Mais ce voyage cruel, dit notre ch. 24, a sur lui les mêmes attentions de Yahvé, en réalité, que celui du Serviteur d'Abraham, chargé de son or et de ses chameaux. La même providence a guidé l'antique caravane et les hordes d'exilés : seule a changé l'apparence. Ainsi, comme en oasis, les désistements jusqu'ici demandés à Israël trouvent-ils maintenant un contenu plein, une « Consolation d'Israël ». « Ici » ou « là-bas », on sait comment le programme de la Consolation, en *Jérémie* (29-31), joue sur ces limites du « lieu » spirituel des Judéens, lors de l'Exil commençant. Le prophète « joue » une autre partie avec les mêmes données ; il enfonce les Judéens dans le « là-bas » de la Babylonie, mais c'est précisément la vengeance divine. La Légende de la *Genèse* procède par idylle et utopie.

IV

terre et bénédiction : le chêne de béthel

Pourtant la Légende de Jacob va reprendre le paradoxe de ce « lieu exténué », ni « ici » ni vraiment « là-bas », à partir des mêmes questions de femme. Esaü contracte alliance et mariage en Canaan, et il s'évince lui-même de la Bénédiction. Est-ce à dire que Jacob hérite de celle-ci par défaut d'Ésaü ou par la ruse de Rébecca, trompant l'aveugle Isaac grâce à la peau de chevreau ? Non. La bénédiction

surprise par Ésaü est la bénédiction *seconde*, celle de la graisse de la Terre. Mais la Bénédiction *première*, la vraie, celle d'Abraham, est suspendue à sa quête d'une femme de la tribu au même lieu, Harân (27, 46 ; 28, 1-4).

« comme le sillage de l'oiseau... »

Mais voilà, « lieu » pour « lieu », le voyage de Jacob ne ressemble pas à celui du Serviteur d'Isaac. Jacob souffre, lutte, reste vingt-et-un ans avant le retour : nouvelle figure, plus réaliste, de l'Exil des Judéens. Mais surtout, sa sortie et son entrée sont marquées par le songe de Béthel, puis par la lutte avec l'Ange. Il faudrait ici montrer comment ces deux scènes fameuses donnent la clef de la réussite, montée en épingle de façon détachée et sublime par le ch. 24 et son « Voyage du Grand Vizir ». Jacob réclame la Bénédiction de l'Adversaire, et non plus d'une providence heureuse (comme encore en 28, 20-22). Jacob obtient la Bénédiction, mais c'est au moment de rencontrer Ésaü, l'adversaire visible, le frère-ennemi. Un instant, la vision de Dieu sous la forme d'un mystérieux « double Camp » (32, 2-3) aura pu lui donner l'impression que Dieu l'assisterait dans un combat victorieux contre Ésaü ; mais le combat est pour lui, ramené à sa seule personne, et c'est en frère et avec humilité qu'il aborde l'aîné. Pour le coup, (si nous pouvons continuer notre transposition grossière, là où la Légende contourne avec douceur, élégance et sagesse) le Judéen apprend que la rançon du Retour et de la Terre possédée réside dans le pardon, le contraire de la tactique mondaine des rois. Cette vérité est la vraie Bénédiction, celle d'Abraham (32, 10).

Il aurait aussi fallu dire un mot d'Isaac, l'immobile. Son voyage est réduit. Il semble suivre la ligne des puits de son père (26, 15-32). Or, de puits en puits, les traces d'Abraham reculent : les Philistins les bouchent, et Isaac se voit comme reporté à la frontière, sanctionnée par Beercheva [9]. Étrange prise de possession, que ce recul d'Isaac. Belle préférence de la Légende pour une Bénédiction dont justement

9. L'agencement de ce dernier épisode (26, 23-33) est très étudié : forage, comme si Abraham ne l'avait pas déjà consacré (21, 22-34), alliance avec Abimélek (encore lui !), découverte de l'eau. La réinvention et de l'eau et de la paix signifie justement qu'on n'hérite pas, au sens facile du mot, fût-ce d'Abraham. Quant à Isaac, parent pauvre de la Légende patriarcale, il faut rappeler que son souvenir était cher au Royaume du Nord (Am 7, 9.16) ; de même, son « lieu », Beercheva (Am 5, 5 ; 8, 14 ; 1 S 8, 2 ; 1 R 19, 3).

la très simple histoire de Jacob définit les conditions de possibilité : l'exil et le pardon. Prenez alors un très grand Prince et faites-le « réussir ». Vous aurez Joseph. Mais c'est en Égypte, toute cette réussite. Décidément, les « lieux » parlent pour l'Histoire, dans la Légende. En Égypte, Joseph réussit et pardonne.

Inutile de souligner le paradoxe, et peut-être son actualité : la Légende ne demande pas à Israël de renoncer à sa Terre pour devenir une congrégation spirituelle. Elle ne dicte pas non plus de solution politique, et elle laisse Israël blessé. La parabole des « lieux » aura servi de blessure et de baume, à l'instar de la Bénédiction elle-même.

la troisième chênaie

Presque par définition, le roman de Joseph nous écarte de la Terre jurée. Nos sites privilégiés, Sichem et Hébron-Mambré-Macpéla, viennent cependant en décorer le frontispice : Joseph est envoyé vers ses frères, à Sichem, à partir d'Hébron, séjour de Jacob (37, 12-14). Nous savons comment les deux « lieux » reviennent, un peu avant la conclusion (48, 22 ; 49, 20 ; puis 50, 13), avant d'être volontairement négligés par le testament de Joseph (point de départ de notre lecture). Or, curieusement, pour qui ne verrait dans la *Genèse* qu'un pieux manteau d'Arlequin, Sichem et Hébron forment le point de départ et le point d'arrivée d'un déplacement de Jacob : il se rend de Sichem jusqu'à Mambré-Qiryat-Arba-Hébron, pour y ensevelir Isaac. Mais le ch. 35, qui raconte cet itinéraire, constitue une sorte de récapitulation de l'histoire de Jacob. Il récite la liste serrée de ses douze fils, origines des douze Tribus, en insérant une notice sur le premier, Ruben, comme sur le dernier, Benjamin, une façon d'arrêter le jeu. Concis, voulant nouer un certain nombre de données, ce ch. 35 renferme justement une présentation très appuyée d'un « lieu » presque nouveau, Béthel (1-15). Ainsi, de façon délibérée, juste avant de quitter Jacob pour Joseph, la Légende se rattrape et veut fixer Jacob à Béthel. Or, comme à Sichem, Abram y est passé (12, 8 ; 13, 18).

Partons de l'Histoire royale : Béthel est fortement noté, et plutôt mal. Jéroboam l'a consacré d'un Veau d'or, l'infâmie du Nord ; les Prophètes ont vitupéré contre Béthel (Am 3, 14, etc.), et son histoire d'idolâtrie encadre tout le récit des *Rois*, du schisme à la ruine prochaine de Juda (1 R 13 : prophétie de condamnation ; 2 R 23,

15-18 ; exécution par Josias). Mais la Légende a conservé les vieilles traditions favorables à Béthel. Ainsi, en remontant, les Juges, sombre épreuve de l'unité d'Israël, logent-ils à Béthel le centre des décisions qui sauvent cette unité (Jg 19-21). Et dans notre *Genèse* ?

Béthel, à mi-chemin littéraire, et non seulement topographique, entre Sichem et Mambré, figure comme le « lieu » où l'on touche barre à l'occasion des grands voyages, depuis Abram. Jacob en part et y revient, de façon très marquée, lors de son exil en Haran (l'échelle et la lutte avec l'Ange). C'est là que le ch. 35 veut le fixer et lui trouve toutes raisons d'être, en insistant, en quadrillant : Béthel est le lieu pur de toute idole (v. 2-5, au contraire de l'histoire royale) ; c'est la Porte du Ciel, départ et arrivée (v. 7 et 9) ; il s'y trouve aussi un « chêne », où Débora, la nourrice de Rébecca, femme d'Isaac, est ensevelie (v. 8 : cette indication est incluse dans le grand exil de Jacob, ce qui lui donne un relief par position) ; enfin, la Promesse déjà faite à Abram est réitérée sous la forme précise de la Promesse, et non plus de la Bénédiction qui en a pris le relais depuis la fin du Cycle d'Abraham. Bref, l'insistance et le poids sont grands, de cette page consacrée à Béthel. Elle nous donne un bon exemple de l'« enfoncement » des noms de lieux dont nous avons fait le système littéraire de la Légende.

maison de dieu, porte d'exil

Mais pourquoi Béthel ? Peut-être parce qu'entre Sichem et Mambré, il ouvre une vraie *Maison de Dieu*, où Dieu parle avant qu'on Lui parle. Peut-être pour qu'à la pseudo Porte de Dieu, Babel, réponde un Lieu où Israël, pauvre, en danger, exilé, sache que se trouve pourtant la Maison de Dieu. Ce n'est pas tout, dans l'architecture de la *Genèse* : le ch. 35 forme un nouveau couple littéraire avec le ch. 36, longue et redondante description du pays de Séïr-Édom, le domaine d'Ésaü, l'aîné de Jacob-Israël [10]. L'espace d'Ésaü est large, et sa description « extensive » s'oppose à la volonté « intensive » du ch. 35, où Béthel s'enfonce comme en lui-même, un peu comme si la Promesse-Bénédiction forait, sur un point unique et sans autre

10. Le ch. 36, v. 7 réitère l'hypothèse du ch. 13, où Abram et Lot décident de se séparer pour la même raison, d'espace vital. Du coup, cette tradition concernant Jacob ignore ou annule le différend bien plus volumineux des ch. 27-33, opposant Jacob à Esaü, puis Jacob à Laban.

surface que la Parole, une tombe ou le souvenir de l'Exil. Pourtant, grâce à cette bienveillante ironie qui oppose le sort mondain d'Ésaü à la Bénédiction intense de Jacob-Israël, Ésaü reçoit poliment un droit à paraître, à subsister à côté de l'élu. Ce n'est pas négligeable si l'on se souvient que l'Ésaü de la Légende recouvre l'Édom de l'Histoire, un ennemi traditionnel [11]. La concentration sur Béthel n'empêche pas l'existence élargie d'un frère. Ce frère pourrait être Israël lui-même : les rois ont essayé justement de passer du point d'intensité à la surface élargie...

Béthel et son chêne ne reviendront plus dans la Légende patriarcale : entre Sichem et Mambré, Béthel, si ponctué au ch. 35, aura pour répondant, tout à la fin de la *Genèse,* le silence de Joseph ou son transfert dans le sublime « *Vous ferez entrer mes os dans la Terre jurée* ». Respect du frère, même ennemi, et force d'un Lieu exténué, ramassé, porte du Dieu d'exil : la Légende voudrait purifier l'Histoire royale. Et elle aura su composer des plus vieilles traditions le triangle d'or des trois chênaies [12].

jacques cazeaux

11. Voir Nb 20, 14-21 ; Dt 2, 1-8, où déjà Édom est respecté comme frère de Jacob ; Am 1, 11-12 ; Is 34 ; Jr 49, 7-22 ; Ez 25, 12-14 ; 35... « Édom » : la Rouge, à mettre en relation avec le « roux » préféré par Ésaü à son droit d'aîné (Gn 25, 29-34).

12. Le lecteur trouvera dans **Osée** (12-13) un moyen-terme rédactionnel, à propos des voyages de Jacob, entre les traditions archaïques à l'état dispersé et la Légende organisée de **Genèse** 12-50. C'est une prophétie amère, située encore entre l'Histoire royale et la Légende.

les patriarches ou de la transmission

une lecture juive

Cette étude se propose, par rapport aux générations englouties du mythe grec, de faire ressortir ce que les images des patriarches signifient de temps et d'histoire assumés et de transmission. Ce sens est inséparable de l'émergence du couple humain *lié à l'histoire même de l'Alliance, et du rôle du* féminin *dans la sauvegarde d'une transmission toujours en péril. En dernière analyse, la condition et le contenu de la transmission du message restent l'Amour ; et le Zohar énonce avec une grande simplicité l'anti-Oedipe par excellence : les patriarches s'aimaient.*

Face aux thèmes d'une histoire brisée ou déchue, aux cercles grecs de l'éternel retour, aux mythes de l'âge d'or, voire aux visions chrétiennes d'une bonne nouvelle déjà arrivée, la tradition juive nous apporte le thème d'une histoire en gésine, *se faisant* peut-être à travers chacun de nous, rendu ainsi *responsable* de façon plus aiguë et plus spécifique ; de ce thème, le récit patriarcal constitue comme une image première, non pas statique mais dynamique, reprise comme un ressac, non répétitif mais développé, à travers l'histoire tout entière. On verra d'où émerge la thématique patriarcale et quelles en sont les conditions à travers l'émergence du *couple humain.* On verra à quoi cela nous engage, si l'on veut pressentir ce que signifie la vision prophétique, aux derniers versets du dernier des Prophètes, Malachie : « *Je vous enverrai Elie le prophète... lui, ramènera le cœur des Pères à leurs enfants et le cœur des enfants à leurs Pères* ».

le contrepoint de la non-transmission

On sait ce qu'il en est des fatalités œdipiennes ; de toute la thématique grecque déjà présente dans les principes cosmiques — Ouranos et Kronos s'entre-dévorant dans un engloutissement systématique du monde créé et de la temporalité qui lui est inhérente. Dans la Bible, la période pré-patriarcale présente encore, après le tohu-bohu originel, d'étranges déchirures dans la trame cosmique ; le monde des créatures

demeure en danger, fragilisé, oserions-nous dire, tant par les défaillances humaines que par le « découragement de Dieu ». Que doit-on entendre par là ?

Il n'est pas possible dans le cadre d'un article de recenser toutes les nuances de cette histoire qui n'est encore qu'une préhistoire et à travers laquelle le monde est sans cesse ébranlé. Sans donner au « péché originel » la même place que le monde chrétien, la tradition juive note que le péché du premier couple le laisse dans un état de vulnérabilité totale : « Ils n'avaient qu'un seul commandement et ils s'en sont dépouillés ! ». Le premier enfant, Caïn, est conçu dans l'esprit de sa mère comme issu de Dieu même : « J'ai acquis un fils avec Dieu » (*Kaniti isch êt Hachem*). *Hachem*, le Nom, sous la forme du tétragramme imprononçable, est pour la première fois énoncé par des lèvres humaines et sous le signe de la présomption. Le couple humain est ainsi mis en danger, la paternité d'Adam étant en quelque sorte minimisée [1]. Puis vient Abel, dont le nom signifie la vapeur, l'inconsistance ; et, après le meurtre seulement, Seth par qui passera un début d'histoire ou sa première ébauche.

Mais on est encore à l'ère pré-diluvienne et voici l'Eternel qui, constatant que la Terre s'est corrompue devant Lui et remplie d'iniquité, considère que « toute créature a perverti sa voie ». C'est le début de la *Parashat Noah* [2] ; mais déjà à la fin de la précédente (*Bereshit*, qui est la toute première de l'année liturgique), il est dit que Dieu, devant les méfaits de l'homme qui se multiplient sur la terre, « regrette d'avoir créé l'homme », « s'afflige en lui-même et décide de l'effacer, cet homme qu'il a créé ». C'est la grande rupture du déluge. Ce serait la *non-transmission* par excellence *si* un homme, Noah en hébreu, dont le nom signifie paisible, commode, ne sauvait la situation, bien qu'il soit très loin encore d'atteindre la stature des patriarches. Il est *Tam,* simple, à ce stade [3] ; et c'est avec lui qu'est conclue la toute première alliance, signifiée par l'arc-en-ciel qui apparaît dans la nuée, comme signe de l'alliance entre Dieu et la terre.

1. Cf. notre article dans **Nouveaux Cahiers** 69 : « L'enfant comme enfant du couple ».

2. La liturgie juive est découpée en lectures hebdomadaires. Celle-ci est la seconde du cycle annuel.

3. Cf. B. GROSS, « Le problème de l'intégrité. Innocence et naïveté », **Niv Hamidrashia**, 18-19, 1985 ; et notre propre travail : **Job, réponse à Jung**, Ed. Bibliophane.

« Plus jamais » Dieu ne détruira la terre. Voici assurés le temps des semailles, le cycle des saisons, la paisible alternance du jour et de la nuit. « Dieu bénit Noé et ses fils », et voici la première ébauche d'une possible transmission, le lien entre les générations coexistantes. On sait toutefois l'épisode de l'ivresse de Noé. Le Midrash dit que Cham ne s'est pas contenté de se moquer de son Père endormi dont il a découvert la nudité, mais qu'il l'a châtré. D'où la malédiction sur Canaan descendant de Cham avec l'Egypte, les Philistins, etc. La transmission est encore bien fragile à ce stade de l'alliance.

l'émergence du couple humain : ses conditions

S'il nous faut voir l'émergence du couple humain et ses conditions, il faut aussi noter qu'il est lui-même condition de cette transmission qui fait l'objet de notre brève étude. Transmettre se dit en hébreu *LiMSoR*, la tradition tout entière se dit *MaSoReth*, c'est-à-dire transmission. Il faut à cela un texte, mais, avant tout texte, une Parole. Or la parole *reçue et renvoyée* apparaît en *Genèse* 2 au moment de la création d'Eve. Adam nomme les animaux dans un rapport d'asymétrie qui constitue une impasse, et l'Eternel qui a créé l'homme à son image dans *son essence* (avant l'apparition « historique »), *l*'a créé (*bara oto*) et non *les* a créés (*bara otam* : la formule ne vient qu'après) mâle et femelle. Talmud et Zohar s'accordent à dire que la ressemblance divine n'apparaît que dans le couple humain et non dans l'homme ou la femme isolés l'un de l'autre. Il n'est donc pas étonnant qu'en *Genèse 2,* alors que « l'histoire » est abordée (ou l'existence après l'essence), Dieu s'avise qu'il n'est pas bon que « l'homme soit seul » et crée Eve : *ezer kenegdo*, « aide comme son face à face », expression à peu près impossible à traduire en français dans sa polyvalence et ses nuances. Le commentaire s'y attache. On peut ne retenir ici que le fait qu'Eve apparaît comme interlocutrice fondamentale et très secondairement comme procréatrice, le commandement « *Croissez et multipliez* » ayant été donné la toute première fois aux animaux.

Cependant, que l'on note bien ceci qui caractérise l'immaturité du couple fondamental et infléchit la réflexion vers les mûrissements de l'histoire : Adam et Eve parlent. Ils parlent tout seuls et, au besoin, à Dieu et au Serpent. *Ils ne se parlent pas.* Il va falloir attendre la génération d'Abraham pour voir le couple humain s'adresser direc-

tement la parole. Et c'est cette parole transmise, si l'on veut, à l'horizontale, qui sera condition de la parole transmise entre les générations. Or, qu'ont de spécifique les deux protagonistes ? On n'en finirait pas d'énumérer les nuances impliquées par chaque mot de ce texte que Jorge Luis Borges qualifiait de texte absolu [4]. Qui sont donc Abraham et Sarah, dont il ne faut pas oublier qu'ils ont commencé par être Abram et Saraï, le changement de nom se situant aussi significativement au carrefour de leur histoire ?

1. Abraham est avant tout l'homme du départ et de l'itinéraire. Dieu lui dit de quitter son pays, sa maison paternelle, et de se diriger vers le pays qui lui sera indiqué. En lui seront bénies toutes les familles de la Terre, béni celui qui le bénit, maudit celui qui oserait le maudire. Abraham qui n'est encore qu'Abram obéit, dresse un autel à l'Eternel et y proclame son Nom ineffable. On peut noter ici qu'il sera dit à Moïse, recevant expressément le Nom sacré et la définition de l'Être qui y est attachée, que Dieu ne s'est pas ainsi révélé aux patriarches. Toutefois Abraham, en *Genèse* 12, 8, en a comme l'intuition infuse, inhérente à sa nature de jalon de l'histoire.

2. En effet, Abraham se révèle de plus en plus comme l'homme de la Présence affirmée : le premier homme, non pas à obéir à Dieu, mais à répondre à son appel expressément ; à l'appel de Dieu et à l'heure du sacrifice, moments sur lesquels on reviendra, est énoncée la parole *Hineni* (« *Me voici* »). Dans *Crainte et tremblement*, Kierkegaard a fort bien senti et pressenti l'originalité absolue du personnage d'Abraham. Un des points focaux de cette originalité est l'aptitude à dire « Me voici ». *Hineni* apparaît avant lui dans la parole divine, mais jalonnera seulement *après lui* le rapport — appel et réponse — de l'Eternel et des patriarches, de l'Eternel et de Moïse, etc. ; c'est un des jalons de l'histoire et le fondement de l'alliance.

3. Sur cette alliance, il nous faut insister et des volumes n'y suffiraient pas. Répétons qu'elle a été ébauchée entre Dieu et Noé. Mais, la vie d'Abraham étant déjà fort avancée, la voici posée en pacte explicite et liée *à la fois* au changement de nom d'Abram et Saraï qui deviennent Abraham et Sarah, et à la circoncision. Abraham a alors quatre-vingt-dix-neuf ans. Dieu se présente à lui comme El Shaddai et non pas encore, comme il le fera à Moïse, sous le signe du tétragramme

4. J.-L. BORGES, « Le miroir des énigmes », **Les Temps Modernes.**

ineffable et du *Eieh asher Eieh* toujours si mal traduit (parce qu'intraduisible sans le recours aux deux sens du futur des langues sémitiques) par « Je suis celui qui suis » ou « Je suis celui qui est ». Dieu dit du reste expressément à Moïse qu'aux patriarches il ne s'est présenté et révélé que comme El Shaddai (en gros, le Dieu qui suffit), comme si la transmission de son essence était en quelque sorte conditionnée par le degré de maturité de la génération à laquelle il s'adresse. Son Nom rôde, on l'a vu, dans les premiers textes, mais l'Eternel n'en fait pas état explicitement en se présentant à l'homme.

Toutefois en *Genèse* 17, Dieu signifie à Abraham sa place et son rôle dans l'avenir. « Marche *devant moi* », ce terme marque significativement ce que Heschel exprimera par le titre de son livre, *Dieu en quête de l'homme*, lequel doit ouvrir la voie. Il lui dit aussi d'être *Tamim* : on voit revenir le mot *Tam* que nous avons vu à propos de Noé. Cette simplicité, cette intégrité, ici plurielle, semblent indiquer qu'elles doivent être transmises à une pluralité. En effet, immédiatement après, il est dit qu'Abram sera le Père d'une multitude de nations et qu'à travers lui est concernée *toute sa postérité*. Le pacte est, dans le texte, solennellement énoncé. Et il est lié au changement de nom du premier couple humain à incarner l'essence même du couple et, donc, l'essence divine, par l'échange de la parole. Or le changement de nom est aussi lié à la circoncision sur la symbolique de laquelle on ne peut insister ici [5].

A Sarah est promis un fils et elle « produira des nations ». Abraham *sourit* (*Vaitzehak*), première ébauche du nom de son fils, nom énoncé quelques versets plus loin par Dieu lui-même [6]. A cette époque, seul Ismaël, fils de la servante égyptienne dont le Midrash fait une princesse, a vu le jour. Il est circoncis avec son Père et tous les gens de sa maison et, sur lui aussi, il y a promesse d'une glorieuse descendance. Tous les points de ce chapitre sont importants. Nous mettrons l'accent, afin de faire progresser notre propos, sur cette émergence du couple humain qui se trouve ébauchée *a parte ante* et confirmée *a parte post* dans l'histoire des patriarches.

5. Cf. notre ouvrage : **Les voies et les pièges de la psychanalyse** (chap. X).

6. La critique parfois un peu virilocentrique fait remonter ce rire au doute ultérieur de Sarah, mais Abraham a souri et douté le premier : « Quoi ! un centenaire engendrerait encore ! ».

4. Nous voulons ici parler de l'étrange épisode trois fois répété où le patriarche veut faire passer sa femme pour sa sœur. On le trouvera en *Genèse* 13, Abram et Saraï sont face au Pharaon ; en *Genèse* 20, Abraham et Sarah sont face à Abimélec qui incarne au travers du texte biblique l'entité philistine, cela juste avant la naissance d'Isaac ; enfin, en *Genèse* 26, Jacob et Esaü étant déjà nés, le couple Isaac et Rivkah se trouve aussi face à Abimélec, le même ou un autre, ce qui importe, c'est l'entité qu'il signifie. Or, fait frappant, si la lettre du texte, le « *Pschatt* », comme on dit en hébreu, ne fait apparaître que des raisons de prudence peu héroïques, le patriarche craignant pour sa vie si on croit que la femme, dont la beauté est vantée, est la sienne, la signification — au demeurant fort stratifiée — aboutit à une phénoménologie fascinante : plus le couple fondamental est reconnu comme tel, moins il est en péril, et plus le rapport périlleux de l'homme à l'homme, d'Abram et du Pharaon, d'Abraham et d'Abimélec, d'Isaac et du même Abimélec, se trouve assuré. Le premier rapport est périlleux et éludé ; au deuxième la parole et l'explication surviennent ; au troisième, c'est la bénédiction et le pacte explicites.

De quoi s'agit-il ? Faisons un saut aussi imprévu que significatif : dans les *Manuscrits de 1844*, Karl Marx écrivait ceci : le rapport naturel et nécessaire de l'homme à l'homme se fonde sur le rapport naturel et nécessaire de l'homme à la femme ; il ajoutait qu'une société pouvait être jugée à la place qu'elle accordait à cette dernière. Il y a peu de chances que Karl Marx ait connu ce texte. On peut émettre l'hypothèse qu'il en ait perçu quelque écho à travers Feuerbach ; mais l'important ici n'est pas l'information, c'est ce que nous pourrions appeler un certain frayage transcendantal de la pensée qui implique que l'on retrouve les mêmes voies partout où la réflexion se développe ou émerge librement. L'engendrement des générations (*Toledot*, en hébreu, signifie l'Histoire par le terme même des *engendrements*) se fonde sur le couple humain dans son authenticité.

N'oublions pas, *a contrario*, qu'Oedipe avait pour parents un couple fort peu accompli : Laïos avait même tué son beau-père en épousant Jocaste, entrée en ménage des moins pacifique. Aux thèmes grecs de l'engloutissement des générations s'oppose de façon élaborée, concrète, le thème juif des engendrements ; et celui-ci a pour fondement à son tour l'émergence du *féminin et l'amour proprement dit*. Par delà les patriarches, cela sera dit explicitement au moment de la naissance de Samuel. Hannah est stérile, comme l'ont été provisoirement Sarah,

Rebecca et Rachel. Lorsqu'elle pleure sur sa stérilité, Elkana son époux lui dit : « Pourquoi pleures-tu, Hannah ? Ne suis-je pas pour toi plus que dix fils ? ». Alors monte vers le ciel la prière d'Hannah, si fervente qu'on la croit ivre. Et l'enfant est conçu.

la transmission : rôle de la femme

Il faudrait ici, à travers ce qui a été dit et en fonction de ce qui reste à dire, cerner une certaine phénoménologie de la transmission. En prise sur le temps qu'elle tente de dominer, la transmission vise un avenir, un certain non-advenu qu'il faut faire advenir ; et elle concerne un contenu spirituel, un *message* qui implique, on l'a vu, la présence affirmée — le *Hineni* énoncé par Abraham —, mais aussi lucidité et vigilance. L'émergence du couple humain, avec ses avatars, ses accomplissements et ses retombées, est l'instrument de cette transmission. Instrument biologique, certes, au niveau des engendrements, mais instrument cognitif si la femme s'inscrit dans le dialogue comme pouvoir de rectification : « aide comme son face à face », ainsi que fut définie Eve alors même qu'elle n'était pas encore mûre pour *parler* à Adam et entendre sa parole.

Catherine Chalier a bien saisi et approfondi notre propos : il y a, écrit-elle, une « *disponibilité à la prière de l'autre* », une « *responsabilité totale pour l'autre* », qui ne peut se comprendre que comme « *écoute qui assimile la parole entendue à un commandement de servir* » [7]. Et c'est le dialogue entre Sarah et Abraham, avec les failles que l'on sait, l'épisode d'Agar et Ismaël, la façon dont l'Eternel, tout en prenant en charge *toutes* les avenues de l'histoire, dit à Abraham, malgré le côté exorbitant du propos, de s'en remettre à Sarah (Gn 21, 12) — Abraham hésite à satisfaire au vœu de Sarah qui, à propos du ricanement d'Ismaël (il est dit *metzahek*, forme intensive du verbe et caricature du nom d'Isaac, *Itzhak*) veut renvoyer l'enfant et la Mère au désert — ; Dieu les protégera, mais il dit à Abraham : « *Ne sois pas mécontent au sujet de cet enfant... pour tout ce que Sarah te dit, obéis à sa voix, car c'est la postérité d'Isaac qui portera ton nom* ». Il semble que Sarah, après avoir induit son époux à aller vers l'Egyptienne (ce que le Zohar regrette), sait que la promesse ne peut passer que par Isaac, selon ce qui a été expressément énoncé par Dieu. L'épisode sera renforcé de différentes façons.

7. C. CHALIER, **Les matriarches**, Ed. du Cerf, 1985, pp. 23-24.

1. Dans le texte biblique, Sarah meurt juste après l'épreuve du « sacrifice d'Abraham » selon la dénomination occidentale, dont on ne notera jamais assez qu'il est, en fait, le *non-sacrifice d'Isaac.* Le Midrash a là-dessus différents commentaires. Notons-en un qui a été retenu par Wellisch : l'épreuve n'a pu réussir, Abraham n'a pu entendre la seconde voix (« *Tu ne porteras pas la main sur cet enfant* ») que grâce à l'inquiétude et à la vigilance de Sarah qui, avant le départ pour le Moriah, lui aurait dit, pressentant les dimensions de l'épreuve : « Je te recommande, oh ! je te recommande l'enfant » [8]. Par elle, donc, passent le non-sacrifice et l'histoire continuée.

2. A la génération suivante, Isaac, accablé par les ans, préfère Esaü le chasseur, à Jacob le *Tam*, le Simple (le mot réapparaît), alors que depuis le départ ce dernier est le prédestiné. Isaac préfère Esaü pour de mauvaises raisons. Rebecca *préfère Jacob*, sans commentaire. Elle sait de science infuse que, de ses deux jumeaux, il est l'enfant prédestiné. D'où le sens de la ruse bien connue, de prime abord peu sympathique, mais il s'agit de sauver le projet de Dieu, donc de sauver l'histoire et l'homme, la parole ne pouvant être transmise par n'importe qui. C'est là un des aspects de la « fonction ontologique du féminin ». Et Catherine Chalier cite ici Lévinas : « *Éclairer les yeux aveuglés, remettre d'aplomb* », au moment où la transmission risque de se perdre dans la déviance ou dans l'opacité [9].

La femme redressera même, au-delà des patriarches, le projet de Dieu lorsqu'à nouveau, au début de l'*Exode*, on se heurte à la thématique du « découragement de Dieu », lequel, ayant à grand peine convaincu Moïse de sa mission, décide tout à coup de le faire mourir. C'est Tsiporah qui, par la circoncision de leur fils, Gershom, rappelle à l'Eternel l'alliance. La vie de son époux, le sens de la sortie d'Egypte (que Raphaël Draï appelle l'invention de la liberté [10]), passent par le geste de Tsiporah qui ne se comprend vraiment qu'à la lumière de la responsabilité de la transmission qui s'inaugure chez les « matriarches » face à leurs époux respectifs. Rachel ne voulait-elle pas aussi, au prix de sa vie, donner naissance à celui qui manquait pour

8. WELLISCH, **Isaac and Oedipus**, Londres, 1954.

9. C. CHALIER, **Les matriarches**, p. 154 (citant LÉVINAS, **Difficile liberté**, pp. 53-54).

10. R. DRAI, **La sortie d'Egypte ou l'invention de la liberté**, Paris, Ed. Fayard, 1982.

constituer les douze tribus [11] ? Le Kuzari de Juda Halévi montre que ce n'est qu'ainsi qu'Israël, qui n'était qu'une famille, va se constituer en tant que Peuple.

En ce sens, il est juste de dire avec Lévinas que « *les Mères d'Israël dans leur féminité seraient l'avènement même dans l'être de cette* responsabilité » qui fonde la rupture de l'auto-suffisance et de l'aveuglement de l'être isolé [12]. On peut rappeler ici le propos divin au sujet d'Adam dans les tout premiers jours de la Création : « *Il n'est pas bon que l'homme soit seul* ». Car ainsi, que transmettrait-il ? Et à qui ? L'histoire des patriarches, le ressac de l'histoire à travers les générations, c'est en fait l'histoire de ce qui, à travers les engendrements, se constitue pour constituer une promesse, laquelle est inséparable de l'amour.

l'amour : les réseaux de la transmission

Ces lignes, conclusives pour les nécessités de l'exposé, se voudraient en fait projet et ouverture. L'amour et la transmission s'inscrivent dans un jeu de réciprocité où l'amour est à la fois la condition de la transmission, et son contenu même ou pour mieux dire sa finalité, toujours à reprendre ; car ce qui est humain n'est jamais atteint, mais toujours en projet et en filigrane d'une histoire dont le sens nous est à demi révélé et dont l'objectif dernier demeure au-delà de notre perception et de nos moyens.

Nous avons vu que le couple humain s'inscrit dans cette histoire comme condition, non seulement de l'engendrement proprement dit, mais du message qui cherche à être transmis ou qui se cherche depuis le premier homme jusqu'à nos jours, en passant par les prophètes, mais déjà en s'inscrivant dans la vie des patriarches comme piliers d'un édifice que l'histoire tour à tour ébranlera ou viendra consolider. On ne saurait mieux *illustrer* le fait que par ce graphisme où, même pour qui ne lit pas l'hébreu, Isaac et Rivkah s'inscrivent comme piliers de la prière, articulant ces quatre versets des *Psaumes,* fondés

11. C. CHALIER, **Les matriarches**, p. 198. Baba Batra du Talmud 123 b.

12. Préface au livre de C. CHALIER. p. 9.

sur leur pureté [13]. Après eux se constituera la descendance de Jacob, marquée par la disparition momentanée de Joseph et par l'affirmation de la paternité de Jacob sur le premier-né de la bien-aimée, Rachel.

On retrouve ici la thématique anti-œdipienne évoquée au début avec les versets de *Malachie*. L'évocation du lien entre Père et fils concerne aussi bien la génération des hommes que le rapport de l'homme à Dieu. Le Zohar (*Sithré Thora*) cite ici Isaïe : « *Ce peuple est véritablement mon peuple. Ce sont des enfants qui ne renient pas leur Père* ». L'amour est, en effet, avant tout *mémoire*. Dans l'extraordinaire et bref paragraphe où Isaac emmène Rivkah dans la tente nuptiale, il n'est pas écrit comme à l'ordinaire — qui n'est pas si ordinaire que cela — : « *Il la connut* », mais bien, expressément : « *Il l'aima* » ; et, tout de suite après, « *aharei imo* » (mot à mot : *après sa mère*) qui a donné lieu à toutes sortes de commentaires : la présence de Sarah dans la tente, la consolation après le deuil, etc. (Gn 24, 67). La filiation s'inscrit à même le tissu du couple humain, à même la trame de l'histoire et du message préservé ou protégé par l'essence du féminin.

On en trouvera l'illustration dans ce passage généralement mal traduit du *Cantique des Cantiques* : « *Alors je serai pour Lui comme la découverte de la paix* » ou « *l'issue vers la paix* » (Ct 8, 10). Le Bien-aimé n'est plus seulement « héros de la guerre », il découvre dans les accents du *Cantique* et dans le double chant d'amour, le sens du message. Ce sens, le rapport de l'homme à la femme, de l'homme à l'homme, d'une génération à l'autre, jalonne toute l'histoire des patriarches et l'histoire doit porter ce sens plus loin, toujours plus loin.

A l'heure où nous écrivons ces lignes, et peut-être n'y a-t-il pas de hasard, nous recevons le dernier numéro de *Sens*, revue de l'amitié judéo-chrétienne, intitulé « Tu diras à ton Fils » (n° 11, 1987). Tout le numéro est consacré à la transmission et notamment l'article de

13. Isaac et Rivkah sont en fait le seul couple *pur* de l'Ecriture. Il n'y a aucune autre femme, ni aucun autre homme, dans le tableau. Ils sont, en outre, ceux qui n'ont jamais quitté, parmi les patriarches, la Terre d'Israël.

Texte hébreu déjà publié dans **L & V** 147, p. 13.

בְּנֵי י שָׂרִים תַּחַת ר וְקִים:
וְדִבְרֵי צ רִיקִים תַּחַת בּ נוֹ:
וּלְשׁוֹן ח סִדִים תַּחַת ק רֹשׁ:
וְתִקְוַת ק חֹשִׁים תַּחַת ה לְלֵי:

Colette Kessler qui traite de la transmission dans le judaïsme. La garantie de la transmission acceptée par les Pères est scellée par l'acceptation corrélative des Fils. Le peuple « *s'est revêtu de sa vocation sacerdotale grâce et par les enfants* ». Le projet de Dieu et l'alliance acceptée par Abraham sont garantis par ce qui se situe de génération en génération. C'est pourquoi, rappelle Colette Kessler, en hébreu le mot *Ben*, fils, est sur la même racine que celui du bâtisseur : *Banim*, les fils, équivaut à *Bonim*, les bâtisseurs, pour l'avenir. Mais cela ne saurait advenir sans l'amour. L'amour entre les générations constitue le sens même — condition et contenu — du message. Sens que le Zohar résume de façon bouleversante dans sa concision : « *Les patriarches s'aimaient entre eux. Ainsi chaque patriarche transmit-il son esprit au patriarche suivant* » (II, 190 b).

Voici l'histoire même dans son essence, telle que nous en sont transmises, parfois douloureusement, parfois au « sommet de notre joie » — Jérusalem —, à la fois la mémoire et la responsabilité.

éliane amado lévy-valensi

figures patriarcales et prophétiques dans le coran

D'Adam à Jésus, plusieurs grandes figures bibliques occupent une place importante dans le Coran, avec la qualité de prophètes ou d'envoyés. L'étude des « rappels » dont ils font l'objet présente l'intérêt, pour des chrétiens, de bien marquer la spécificité de la conception coranique de la révélation. La différence avec le monde biblique se manifeste particulièrement dans le caractère non historique de la parole de Dieu, les personnages repris du Pentateuque ayant tous pour fonction de transmettre le même message et de servir de leçons ou de modèles au vrai croyant, le musulman. A ces effets de schématisation, les mystiques de l'islam ont apporté un peu de vie par la valeur spirituelle qu'ils ont su dégager des figures de l'Ancien Testament évoquées dans le Coran.

Le Coran donne le nom de *prophètes* ou d'*envoyés* à tous les personnages qui, dans la Bible, ont reçu et transmis la Parole de Dieu, depuis Adam jusqu'à Moïse, à ceux que la tradition judéo-chrétienne appelle patriarches. Noé, Abraham et Moïse, les deux derniers surtout, se détachent par l'importance qui leur est accordée, encore que le contenu de leurs messages ne présente, à travers les versets qui leur sont consacrés, aucune différence notable. En effet, la révélation se répète d'un prophète à l'autre de façon identique : annonce de l'existence du Dieu unique, de l'obligation de Lui obéir et de n'adorer que Lui. Seules les Lois que les envoyés sont chargés d'apporter à leur peuple, se distinguent les unes des autres, selon le décret de Dieu qui commande et interdit ce qu'Il veut. C'est également cette volonté arbitraire, et elle seule, qui fait qu'un prophète est supérieur à un autre. Dieu dit : « *Voilà les Envoyés : Nous avons distingué certains d'entre eux au-dessus des autres* » (2, 153).

Dans son commentaire, Qurtubî (mort en 671/1272) explique bien qu'aucune distinction ne met une prophétie au-dessus d'une autre ; il n'est ici question que des faveurs, des différents miracles, qui s'ajoutent au don de prophétie, et que Dieu accorde aux uns plus qu'aux autres. C'est ainsi qu'Abraham fut appelé « Ami de Dieu », Moïse « Interlocuteur de Dieu », Jésus « Esprit de Dieu », titres

que le Coran ne donne à aucun autre prophète. Le Coran parle encore de David et de Salomon. Quant aux prophètes d'Israël, mis à part Jonas, ils sont totalement absents, aussi bien les « grands » que les « petits ». On relève les noms d'Elie et d'Elisée : le premier est cité une fois en compagnie de Zacharie, de Jean-Baptiste et de Jésus, dont il est dit simplement qu'ils étaient tous « *au nombre des hommes de bien* » (6, 85) ; une autre fois, à la suite de Moïse et d'Aaron (37, 123-126). Quant au second, il apparaît dans une liste qui comprend Ismaël, Jonas et Loth, dont le Livre se borne à dire : « *Nous les avons distingués au-dessus des mondes* » (6, 86). Il est aussi question d'Idris que la tradition musulmane la plus répandue identifie à Enoch ; il est présenté, à la suite d'autres prophètes, en ces termes : « *Et fais mention d'Idris dans le Livre : il était véridique, prophète, et Nous l'avons élevé à un rang supérieur* » (19, 56-57). Enfin, Job est cité comme prophète.

la mère de l'écriture

Plusieurs docteurs de l'Islam distinguent prophète (*nabî*) et envoyé (*rasûl*). Le prophète est uniquement chargé d'enseigner à son peuple l'existence d'un seul et unique Dieu et de l'engager à renoncer totalement au culte des idoles. L'envoyé apporte en outre une Loi en un écrit qui vient d'auprès de Dieu. Cette révélation est donc liée à la « descente » d'un livre sur l'envoyé. Le Coran est l'un de ces livres : il confirme les vérités contenues dans les livres qui l'ont précédé, à savoir la Torah, la Loi de Moïse ou Pentateuque, et l'Evangile. Ce livre est dit en arabe *kitâb,* d'une racine qui signifie « écrire » et qui existe en hébreu Le terme hébraïque employé pour désigner le livre est *sepher.* La racine de ce mot se trouve également en arabe sous la forme de *sifr* (pl. *asfâr*) qui signifie bien livre, volume, mais ne sert en général qu'à désigner les livres de la Bible. Le Coran en fait une seule fois usage dans le curieux contexte que voici : « *Ceux qui ont été chargés de porter la Torah et qui ensuite ne l'ont pas portée, sont semblables à l'âne qui porterait des livres* (asfâr) » (62, 5). En revanche, il est un autre terme coranique pour désigner les écritures révélées : *suhuf.* On le trouve employé dans le sens général de « feuillets anciens » (20, 133 ; 87, 18), de « feuillets vénérés », ou dans le sens particulier de « feuillets de Moïse » (53, 36), ou de « feuillets d'Abraham et de Moïse » (87, 19). Abraham aurait donc été chargé, comme plus tard Moïse, d'apporter aux hommes de son

temps une Ecriture révélée. Mais il faut noter que le mot *suhuf* n'a pas d'équivalent hébraïque dans le sens de « livre » ou d'« écrit ». Il correspond cependant à la racine attestée en éthiopien ancien, où *sahafa* signifie « écrire », et *mashaf* (l'écriture) désigne l'écriture sacrée, la Bible. Peut-on supposer que les relations de l'Islam à ses débuts avec l'Ethiopie ont laissé ici une trace ? C'est possible, étant donné que les cinq emplois du mot *suhuf* se trouvent tous dans des sourates mecquoises, les premières qui ont été révélées.

Quoi qu'il en soit, l'idée d'un livre descendu d'auprès de Dieu est si profondément liée à la notion islamique de révélation, que l'on peut lire dans le Coran (21, 105) : « *Et en vérité Nous avons écrit dans le Psaume : " Mes serviteurs justes hériteront la terre "* ». Cela renvoie au Psaume 37, 29. Les *Psaumes* sont donc considérés comme une Ecriture Sainte écrite par Dieu et envoyée au prophète David. Il est vrai que la même idée est exprimée dans la Bible à propos des « *deux Tables du témoignage, tables écrites du doigt de Dieu* »(Gn 31, 18 ; cf. Dt 10, 1-5). Dans la littérature pseudépigraphique, en particulier dans les *Jubilés,* il est à plusieurs reprises question de « tables célestes ». D'après le Coran, le contenu de la Révélation est consigné auprès de Dieu sur la « Table bien gardée » ; et puisqu'il est dit que le Coran confirme les révélations qui l'ont précédé, à savoir la Torah et l'Evangile, il est normal de penser que ces deux Livres sacrés qui ont été apportés par Moïse et Jésus aux Juifs et aux Chrétiens (qui malheureusement les ont altérés) proviennent de cette même source à laquelle il est permis d'appliquer l'expression coranique de « Mère du Livre » ou « de l'Ecriture ». Il est dit, en effet : « *Oui, en vérité, Nous avons envoyé avant toi* (Muhammad) *des Messagers (...). Dieu efface et confirme ce qu'il veut : auprès de Lui est la Mère de l'Ecriture* » (13, 38-39).

Ce verset a été l'objet d'innombrables interprétations. Celle qui nous semble le plus en accord avec le contexte est rapportée d'après Ibn 'Abbâs (mort en 68/687) et Qatâda (mort vers 177/735). Selon Ibn 'Abbâs, le sens est que « Dieu change dans le Coran ce qu'il veut et l'abroge, tandis qu'il confirme ce qu'il veut et ne le change pas ». Quant à la Mère de l'Ecriture, elle renferme « la totalité de cela : l'abrogeant et l'abrogé ». Qatâda et quelques autres comprennent le verset de la même manière, en précisant que ce sont les prescriptions obligatoires qui sont objet d'abrogation et de modifications. Il est certain que Dieu ne change pas les vérités de foi, mais seulement les

lois qu'il impose ; en particulier la Loi coranique abroge la Loi mosaïque et la Loi évangélique. Cette notion de l'abrogation repose sur le verset : « *Nous n'abrogeons aucun verset (...) que Nous n'en apportions un meilleur que lui ou un semblable* » (2, 106). Par suite, tout se passe comme si Dieu transmettait, d'une révélation à la suivante, la même vérité garantie immuable par ce qu'on pourrait appeler le texte original, tout en choisissant chaque fois les Lois qu'il veut prescrire aux différents peuples, jusqu'à la révélation de la Loi définitive et universelle apportée dans le Coran par Muhammad, le « Sceau des prophètes ».

L'intérêt de cette interprétation est qu'elle permet de comprendre que la totalité de la Torah et de l'Evangile authentiques (on peut ajouter les *Psaumes)* est contenue avec le Coran dans la Mère de l'Ecriture. La seule différence qui distingue les trois révélations les unes des autres concerne exclusivement la Loi. Par conséquent, lorsque le Coran confirme ce que la Torah dit d'Adam, de Noé, d'Abraham, il ne fait que reprendre ce qui est écrit dans la Mère de l'Ecriture à leur sujet et qui avait déjà été révélé à Moïse. Reste le cas de Moïse lui-même. Est-ce que la Torah authentique, selon le Coran, contenait l'histoire de Moïse ? Autrement dit, Dieu avait-il besoin de révéler à Moïse sa propre histoire que le Coran n'aurait eu qu'à rappeler ? Il y a là un problème que nous devrons examiner. D'ailleurs la même question se pose à propos d'Abraham et des « feuillets » qu'il a reçus. Quoi qu'il en soit, Dieu enseigne, dans le Livre apporté par le prophète Muhammad, le « rappel » de certains événements relatifs aux personnages de la Bible, de certaines de leurs paroles, de certains de leurs actes. Si, comme plusieurs commentateurs le pensent, l'histoire du monde est, par avance, écrite sur la « Table bien gardée », Dieu n'a qu'à y puiser pour rappeler à chaque Envoyé chargé d'un Livre ce qui s'est passé avant lui, comme pour lui faire connaître, s'il le veut, ce qui sera dans l'avenir.

une révélation qui n'est pas inscrite dans le temps

Que contient ce rappel ? Quel rapport a-t-il avec les récits bibliques que nous connaissons ? Il y a ici une ambiguïté à lever : ce serait, du point de vue musulman, une erreur de penser que Dieu rappelle dans le Coran ce qui a été révélé à Moïse dans la Torah ; ce qu'Il rappelle, c'est ce qui est contenu dans la Mère de l'Ecriture et qui n'est rien d'autre que la Torah authentique. Or justement, cette

Torah authentique n'existe plus parmi les hommes ; on ne peut la connaître que par ce que conserve, inaltérable et inaltéré, cette Mère de l'Ecriture. La vérité sur Adam, Noé, Abraham, Moïse, etc., n'est donc pas à chercher dans la Bible hébraïque, mais dans le seul Coran. Toute comparaison est, par conséquent, nulle et non avenue. En d'autres termes, l'examen des versets où sont évoqués les personnages bibliques (comme, d'ailleurs, de l'ensemble du Coran) échappe en droit à toute forme de critique historique. La révélation en général, la révélation coranique en particulier, n'a qu'une dimension verticale : elle va directement de Dieu au prophète, elle ne se déploie en aucun sens dans le temps de l'histoire.

Nous disions que, pour de nombreux docteurs de l'Islam, toute l'histoire du monde est inscrite sur la Table bien gardée. Il faut donc en conclure que ce qui est révélé de tel ou tel patriarche n'est pas le récit de son histoire dans le temps de sa vie ici-bas, celle précisément qui se reflète dans les livres bibliques et que marque bien le mot hébreu *toledoth* (« histoire », mais aussi « postérité », « génération »). Le « rappel » coranique ne retient que des temps forts, discontinus, de la vie des personnages de la Torah : les moments où ils sont en relation verticale avec Dieu, moments porteurs de révélation. Voici un exemple particulièrement important parmi une quantité d'autres (2, 124) : « *Quand son Seigneur eut éprouvé Abraham par des Paroles* (des commandements) *et qu'Abraham les eut accomplies, Dieu dit : — Quant à Moi, Je vais faire de toi un guide* (imâm) *pour les hommes. Abraham dit : — Et parmi ma descendance ? Dieu dit : — Mon alliance ne vaudra pas pour les injustes* ». Cet échange de paroles marque un moment isolé dans un verset qui est sans rapport chronologique avec ce qui précède et ce qui suit. Comme il s'agit de l'élection d'Abraham, arrêtons-nous aux commentaires qui ont été faits de ce passage.

abraham, modèle du croyant

S'il n'y a pas de suite chronologique dans les récits coraniques, il y a forcément un avant et un après dans la succession des versets. Or, le verset 115 dit : « *A Dieu appartiennent l'Orient et l'Occident ; où que vous vous tourniez, là est la Face de Dieu* ». Il a fait l'objet de divers commentaires : par exemple, celui qui fait sa prière dans la nuit et qui s'aperçoit ensuite qu'il ne s'est pas orienté vers la Ka'ba, s'est néanmoins acquitté de l'obligation. Mais on a aussi pensé et,

semble-t-il, à juste titre, que ce verset avait été révélé au moment où, la direction de la prière (*qibla*) ayant été changée de Jérusalem vers la Mecque, il fallait répondre aux Juifs qui attaquaient le Prophète. Dans les versets 125 et 126, il est question de la Ka'ba dont les fondations, selon le Coran, furent l'œuvre d'Abraham et d'Ismaël. Dieu dit : « *Et quand Nous fîmes du Temple* (de la Mecque) *un lieu de rencontre pour les hommes et un asile sûr (...), Nous fîmes avec Abraham et Ismaël un pacte* ('ahd) *en ceci : qu'ils purifient tous deux Ma Maison...* ».

Cela étant, voici ce qu'on lit dans le commentaire de Qurtûbî : « *Ayant rappelé la Ka'ba et la qibla, Dieu rappelle à la suite Abraham qui a construit le Temple* ». La figure d'Abraham est donc mise en relation avec deux piliers essentiels de l'Islam : la prière et le pèlerinage. Aussi plusieurs savants musulmans ont-ils compris que les « Paroles » dont il est question dans le verset sont les lois de l'Islam. Ibn 'Abbâs a dit que Dieu n'a éprouvé par ces lois aucun homme qui ait été capable de les observer intégralement, si ce n'est Abraham, lui qui, selon le Coran, « *a totalement rempli les obligations* » (53, 37). Qurtubî rapporte d'autres explications d'un intérêt secondaire : en particulier, Abraham aurait été le premier à mettre en usage certaines pratiques (entre autres, la circoncision, l'hospitalité, le sermon en chaire, sans compter des usages concernant les soins de propreté et de toilette). Il n'y a là que le souci de rapporter à Abraham toutes les règles de vie en usage parmi les premiers musulmans, quelle que soit leur importance.

Sur la circoncision, le Coran ne dit rien, mais Qurtubî lui consacre un long examen. Malheureusement les seules questions qu'il soulève sont d'ordre juridique : la circoncision est-elle obligatoire ? N'est-elle qu'une coutume ? Doit-elle être pratiquée à treize ans, comme pour Ismaël, ou le huitième jour, comme pour Isaac ? Il n'est absolument pas question, dans toutes les opinions citées, de la signification de la circoncision et de son rapport avec l'alliance dont elle est le symbole selon la Bible.

Qurtubî précise ensuite que l'imâmat que Dieu confère à Abraham signifie qu'il sera le chef de ceux qui obéissent à Dieu, donc de tous les croyants, en fait, de ceux qui reconnaissent et honorent la Loi de l'Islam. Au sujet de ses descendants, les commentateurs se demandent si Abraham a fait une prière à Dieu en leur faveur, ou

s'il a simplement posé une question à leur sujet. Quoi qu'il en soit, Dieu ne fait que répondre, alors que dans la *Genèse* Abraham ne parle pas et que toute l'initiative de l'alliance revient à Dieu. La différence est grande.

Quant au sens du mot « descendance », Qurtubî, après une longue digression étymologique, conclut qu'il désigne en particulier les « fils », car il indique la relation qui rattache les fils à leur père. Ici, Abraham pense à sa descendance charnelle : Dieu désignera-t-il un *imâm* parmi ses fils ? Or Dieu lui révèle qu'il y aura parmi eux des injustes auxquels ne saurait s'étendre Son pacte et qui en seront exclus. D'ailleurs, Abraham a été consacré « *imâm pour les hommes* » (le mot utilisé dans le Coran désigne l'humanité entière). Mais il va de soi qu'il faut en excepter les infidèles : « *Les hommes les plus dignes d'Abraham sont ceux qui le suivent, lui, et ce Prophète* (Muhammad), *et ceux qui croient* » (3, 68). Donc, ceux qui sont de la lignée religieuse d'Abraham, ce sont les Musulmans, ainsi qu'il est dit : « *Abraham n'était ni Juif, ni Chrétien ; il était un* hanîf, *un* muslim » (3, 67). Or le terme *muslim,* qui signifie « soumis », désigne normalement le musulman.

Le mot *'ahd* que nous avons traduit par « pacte » n'a rien à voir avec l'idée biblique d'alliance. Selon divers commentateurs, il s'agit de la prophétie, de l'imâmat, de la foi, de la miséricorde (sans doute au sens où le Coran dit que l'envoi d'un prophète est une miséricorde), de la Religion de Dieu. On a dit aussi que le pacte de Dieu est Son commandement. Or les hommes injustes sont précisément ceux qui ne font pas droit aux commandements de Dieu. Ils sont donc en dehors du pacte et ne pourront, explique Qurtubî, exercer aucune fonction religieuse dans la communauté musulmane : ils ne seront ni prophètes, ni califes, ni arbitres, ni muftis, ni imâms de la prière, ni témoins reconnus. Les descendants d'Abraham ne pourront jouer un rôle dans la vie de la communauté que s'ils sont croyants, à savoir musulmans. Toutes ces considérations nous entraînent fort loin de la conception biblique d'une alliance éternelle avec les descendants d'Abraham, du seul fait qu'ils sont ses fils. Le Coran reconnaît bien une alliance avec les fils d'Israël. Le terme employé est alors *mîthâq,* mais, pas plus que le mot *'ahd* dont il semble bien être synonyme, il ne signifie une alliance perpétuelle, et les commentateurs soulignent tous qu'elle n'est que pour un temps.

Ainsi, en un verset isolé de tout contexte historique, Dieu rappelle son entretien avec Abraham qu'il présente comme le parfait modèle du véritable croyant, le père de tous les vrais croyants, les musulmans. A propos d'autres versets, on verrait de même qu'ils portent une signification, un enseignement en eux-mêmes, une révélation qui tombe d'en-haut en un moment privilégié, sans aucun rapport avec les moments antérieurs et postérieurs du temps continu de l'histoire. On pourrait parler d'une « atomicité » de la révélation.

le sens des répétitions et des variantes

Cette conception explique le fait, déroutant pour quiconque est habitué à la lecture de la Bible, qu'une même sourate parle de plusieurs « prophètes » et cela, par tranches de vie et dans un ordre, ou désordre, quelconque. En outre, on constate que tel ou tel événement du récit biblique se trouve, dans le Coran, raconté dans différentes sourates, et parfois avec des variantes. Seul compte l'enseignement à tirer de ces événements pris dans leur ensemble, non dans leur détail. C'est ce qu'ont bien exprimé les commentateurs : pour Fakhr al-Dîn al-Râzî (mort en 606/1209), tous ces personnages de l'histoire biblique ne figurent, dans le rappel coranique, que comme des « leçons ». L'histoire de Joseph est la seule qui se présente d'une manière suivie dans une sourate unique, encore que le récit commence de façon abrupte : « *Quand Joseph dit à son Père...* » (12, 4) ; et se termine par une sorte d'action de grâces de Joseph à la providence divine : « *Créateur des cieux et de la terre ! Tu es mon protecteur ici-bas et dans la vie de l'au-delà. Fais-moi mourir soumis* (muslim) *et rejoindre les hommes de bien* ». Ce récit forme donc un tout, isolé du reste de l'histoire biblique. Chose à remarquer, Dieu Lui-même dit à son Prophète au début de la sourate : « *Nous te racontons ce qu'il y a de plus beau à raconter* ». En effet, on dirait un conte qui se suffit à lui-même. Grande est la différence de ton avec le récit de la *Genèse* (37, 1 - 50, 26). D'un côté, des leçons qui tombent du ciel ; de l'autre, une histoire qui se déroule ici-bas, bien que conduite par Dieu en fonction d'une promesse que l'Islam ne reconnaît pas.

Les répétitions, dans le Coran, d'un seul et même événement avec variantes, n'ont guère d'importance pour les exégètes musulmans, et il leur est facile de montrer que l'essentiel de la révélation est, dans ce cas, une « leçon » indépendante de la variante, tellement indépendante qu'ils n'accordent en général aucune attention à ces

différences en tant que telles. Donnons sur ce point un exemple des plus intéressants, relatif à l'histoire des hôtes d'Abraham. Il en est question dans trois sourates : 11, 69-72 ; 15, 51-56 ; 51, 24-30. Dans la première, les anges se présentent à Abraham en lui souhaitant la paix. Mais Abraham a peur. Ils le rassurent en lui disant qu'ils sont envoyés vers le peuple de Loth, et Sarah se met à rire. Seulement après cela, les anges annoncent la naissance d'Isaac. Sarah dit : « *Malheur à moi ! Vais-je enfanter alors que je suis une vieille femme ?* ». Puis les anges disent qu'il n'y a pas à s'étonner de l'ordre de Dieu, et c'est tout. La leçon est donc que Dieu est Tout-puissant et qu'Il fait ce qu'il veut. Dans la sourate 15, le scénario est le même, sauf que les hôtes annoncent tout de suite la naissance d'un « garçon doué de science ». Son nom n'est pas donné et il n'est pas question de Sarah. Comme Abraham s'étonne de pouvoir avoir un fils à son âge, les anges lui disent qu'il ne doit pas être de ceux qui désespèrent et Abraham répond : « *Qui désespère de la miséricorde de son Seigneur, sinon les égarés ?* ». Ici encore, la leçon à tirer est claire. Dans la sourate 51, Abraham commence également par avoir peur. Les anges le rassurent et lui annoncent la bonne nouvelle de la naissance d'un garçon doué de science, dont le nom n'est pas indiqué. « *Alors sa femme s'avança en poussant un cri ; puis elle se frappa le visage en disant : "Une vieille femme stérile !" Les anges dirent : " Ainsi a prononcé ton Seigneur ". En vérité, c'est Lui qui est le Sage et l'Omniscient* ». C'est toujours la même leçon : espérance, confiance et abandon à Dieu.

Ce qui est curieux, c'est que Sarah ne rit pas à l'annonce de la naissance d'un fils, mais à l'annonce de l'envoi des anges vers le peuple de Loth que Dieu veut punir. Ce détail n'a pas échappé aux commentateurs qui l'expliquent par le fait que Sarah se réjouit de la destruction d'une ville perverse. Au contraire, au moment où il est question qu'elle ait un fils, elle pousse un cri et se frappe le visage. Tout se passe donc comme si la relation entre le nom d'Isaac, venu de la racine hébraïque *sâḥôq* (rire), et le verbe arabe *daḥika* (rire), n'avait pas été perçue, certainement en raison des modifications phonétiques qui masquent la parenté des mots. On sait au contraire l'importance que prend le rire de Sarah dans le récit biblique. Même si on peut tirer de ce récit une leçon semblable à celle des sourates coraniques, tout le contexte montre qu'il s'agit ici de la réalisation de la promesse faite à Abraham et dont la gratuité est soulignée par

le rire incrédule de Sarah. Or la foi musulmane ne repose pas sur une telle promesse. Ces exemples montrent bien dans quel sens le « rappel » coranique gauchit la révélation biblique.

des « leçons » plus que des personnages historiques

Sans doute Dieu distingue-t-Il Ses envoyés et les place-t-Il au-dessus du commun des hommes ; pourtant ce n'est pas leur personnalité propre qui compte : il n'est rien dit de leur caractère, de leur psychisme, des détails quotidiens de leur vie. On lit dans la Bible : « *Abraham se leva de bon matin* » (Gn 19, 27 ; 21, 14 ; 22, 3) ; dans le Coran, il ne se lève, ni ne se couche : il est presque réduit à une abstraction, à un instrument utilisé par Dieu pour signifier une vérité. On chercherait en vain une notation telle que : « *Le Seigneur lui apparut aux chênes de Mambré, comme il était assis à l'ombre de la tente pendant la chaleur du jour* » (Gn 18, 1). D'ailleurs, dans le Coran, Dieu n'apparaît pas, même sous la forme d'une manifestation ; Il ne fait que parler de haut, « de derrière un voile », ou par l'envoi des anges. Mais surtout, l'Abraham coranique n'a pas de vie personnelle concrète ; il semble désincarné.

Il en va de même pour tous les prophètes et envoyés qui jouent un rôle dans le rappel coranique. Ils ne se distinguent les uns des autres que par des événements extérieurs ; mais en tant qu'ils ne sont plus que des leçons exemplaires, ils sont dépourvus de substance intérieure. Cette absence de personnalité est particulièrement nette dans le cas de Noé, de Loth et des prophètes « arabes » Hûd, Sâlih et Shu'ayb. Dans la sourate 26 (105-191), on constate que les passages qui concernent ces prophètes se répètent, et souvent à la lettre, de sorte qu'il est impossible, ou presque, de distinguer cinq histoires et cinq personnages ; et si les autres prophètes ne se répètent pas toujours à la lettre, ce qu'ils disent a régulièrement une signification identique. Cela n'est pas étonnant, puisque, selon la croyance musulmane, Dieu parle directement et les paroles des prophètes sont inscrites sur la Table bien gardée, bien avant qu'ils les communiquent à leur peuple. Au contraire, dans la Bible, Dieu parle *par* les prophètes, et on peut facilement distinguer le « style de vie » d'Abraham de celui de Moïse, comme le style écrit d'Isaïe de celui de Jérémie.

Un trait commun à la plupart des prophètes dont parle le Coran, est qu'ils sont rejetés par le peuple auquel ils avaient été envoyés.

C'est en particulier le cas de Moïse. Mais ce qui est « rappelé » de lui forme un ensemble très complexe. Certains versets rapportent des actions ou des paroles de Moïse, comme ceux que nous avons évoqués à propos d'Abraham et de Noé, entre autres. Mais Moïse intervient en outre dans le contexte des « rappels » coraniques adressés aux fils d'Israël. C'est le cas le plus fréquent ; en voici un exemple bref, parmi une multitude d'autres : « *En vérité, Moïse est venu à vous en apportant les preuves ; puis, quand il se fut éloigné, vous avez choisi* (d'adorer) *le Veau* ». De tels versets peuvent concerner les Israélites du temps de Moïse et par conséquent faire partie de la Torah ; ils peuvent aussi être dirigés contre les Juifs du temps du Prophète, hostiles à sa prédication, et par conséquent n'appartenir qu'à « l'édition coranique ».

des « rappels » sans références bibliques

On peut répéter à propos de Moïse ce qui a été dit à propos de Noé, d'Abraham et des autres prophètes. La plupart des « rappels » trouvent une correspondance biblique ; mais le Coran apporte toujours sa note particulière en modifiant les contextes, ou simplement le ton, de façon à prouver par les exemples du passé que l'Islam est la religion de Dieu et que Muhammad est Son Envoyé. Néanmoins, certains passages du Coran ne trouvent aucun lieu de référence dans la Bible. Par exemple, un fils de Noé, qu'on ne saurait identifier avec aucun des trois dont parle la *Genèse,* reste hors de l'arche malgré les appels de son père, et il est noyé avec les infidèles (11, 42-46); et la femme de Noé ne fut pas sauvée, parce qu'elle avait trahi le prophète comme avait fait la femme de Loth (66, 10).

Un autre exemple concerne Abraham. En deux sourates, il est fait allusion à un événement qui n'est pas biblique : Abraham, ayant détruit les idoles de son peuple, est jeté dans le feu (21, 68-69) (il y a une variante plus courte dans la sourate 37, 97) [1]. Le *Livre des Jubilés* (ch. 12) se borne à rapporter la conversation qu'eut Abram avec son père quand il tenta en vain de le détourner du

1. Cette légende se trouve dans le **Targum de la Genèse** : « *Il advint, lorsque Nemrod eut jeté Abram dans la fournaise de feu parce qu'il ne voulait point rendre un culte à ses idoles, que le feu n'avait point pouvoir de le brûler* » (trad. R. Le Déaut, Paris, Ed. du Cerf, 1978, p. 147).

culte des idoles : elle se trouve dans le Coran (6, 74) ; puis il raconte qu'Abram « *se leva la nuit et brûla la maison des idoles* » ; mais il n'est pas question de la fournaise. Enfin, il montre Abram qui, observant les astres, arrive à cette conclusion : « *Tous les signes* (donnés par) *les astres et ceux* (que donnent) *le soleil et la lune sont tous dans la main du Seigneur* ». Il y a dans le Coran un passage comparable (6, 76 sv.) : « *Quand il fut enveloppé par la nuit, il vit une étoile et dit : " Voici mon Seigneur ". Puis quand elle eut disparu, il dit : " Je n'aime pas ceux qui disparaissent ". Il en alla de même avec la lune et le soleil. Alors il dit : " O mon peuple, je me désolidarise* (des idoles) *que vous associez* (à Dieu) ; *quant à moi, je tourne mon visage, en vrai croyant, vers Celui qui a créé les cieux et la terre, et je ne suis pas de ceux qui Lui donnent des associés "* ». Les historiens des textes ont relevé de nombreux passages coraniques qu'ils ont rapprochés de récits tirés de la Haggada juive. Notons d'ailleurs que beaucoup de commentateurs ont cherché à expliquer des versets obscurs, trop condensés ou simplement allusifs, en s'appuyant sur des traditions juives ou chrétiennes apocryphes, transmises surtout par des convertis à l'Islam, comme Ka'b b. al-Ahbar (mort vers 32/652) et Wahb b. Munabbî (mort vers 114/733), et appelées *isrâ'îliyyât*.

Reste à signaler au sujet de Moïse une sourate déconcertante (18, 60-82). C'est le récit de sa rencontre avec un personnage que le Coran ne désigne que comme un serviteur de Dieu, sans lui donner de nom, mais que la tradition appelle Khâdir ou Khidr. Moïse lui demande de lui enseigner la voie droite ; l'autre accepte à condition qu'il ne lui pose aucune question sur ce qu'il lui verra faire. Mais ce personnage se livre à des actions tellement étranges que Moïse ne peut s'empêcher de lui en demander la raison. A la fin, Khâdir se sépare de son compagnon, non sans lui avoir expliqué le pourquoi de ses actes. Voltaire a adapté ce récit dans son *Zadig* pour montrer que l'homme veut toujours en savoir plus et ne se satisfait d'aucune réponse. Le Coran termine ce récit de façon abrupte et ne conclut pas, si bien qu'on ne voit pas explicitement la leçon qu'on peut en tirer. Mais les commentateurs montrent que les desseins de Dieu sont incompréhensibles, à moins que Dieu ne veuille Lui-même les faire connaître en les explicitant. Car les hommes n'ont pas à interroger Dieu sur ce qu'Il fait ; c'est eux qui sont interrogés (cf. 21, 23). Quoi qu'il en soit, ce récit a posé des problèmes à ce point

insolubles qu'on a pensé que « Moïse » serait ici un personnage distinct du prophète des Juifs.

Voilà l'essentiel de ce qu'il faut savoir sur la façon dont le Coran présente et utilise les personnages bibliques qu'il appelle tous prophètes, depuis Adam jusqu'à Jésus. Mais il y aurait évidemment beaucoup de précisions à ajouter, si on s'arrêtait à chaque verset qui les « rappelle »[2] .

un exemple d'interprétation mystique

Nous signalerons, pour terminer, le rôle que certains d'entre ces « prophètes » jouent dans le soufisme musulman. Ce sujet demanderait une longue étude. Nous nous contenterons de donner un échantillon pris dans l'ouvrage d'Abû Tâlib al-Makkî (un des maîtres de Ghazâlî qui vécut au IVe/Xe siècle), intitulé *Qût al-Qulûb* (La nourriture des cœurs).

Les mystiques ont décrit un certain nombre d'états dont les noms sont tirés du Coran. Nous en considérerons deux : la patience dans les épreuves (*sabr*) et la reconnaissance des bienfaits de Dieu (*shukr*). On a posé une question concernant Job durement éprouvé par Dieu, et Salomon comblé de ses faveurs, le premier ayant montré une grande patience, le second ayant exprimé sa reconnaissance en actions de grâces. On a dit qu'ils sont tous deux égaux, car Dieu a loué ses deux serviteurs d'une louange identique, l'un pour sa patience, l'autre pour sa reconnaissance (38, 30, 44). Mais, selon Makkî, cette interprétation néglige plusieurs détails importants pour la compréhension des versets.

1. Dans le cas de Job, Dieu commence par dire : « *Rappelle Notre serviteur Job* ». C'est là un éloge d'une incomparable beauté en faveur de Job, de sa noblesse et de la distinction dont il est l'objet, et qui font de lui un exemple à imiter proposé au Prophète Muhammad. C'est ainsi qu'il est dit (46, 35) : « *Sois donc patient dans les épreuves comme l'ont été les hommes de fermeté parmi les Envoyés* ». Il s'agit de ceux qui ont été soumis à de dures épreuves, tel Job,

2. On se reportera, pour plus de détails, à l'ouvrage important de Y. MOUBARAC, **Abraham dans le Coran** (Paris, Ed. Vrin, 1958), qui contient une riche bibliographie ; et à notre livre **Le Coran. Guide de lecture** (Paris, Ed. Desclée, 1983, surtout pp. 93-128).

dont on dit « *qu'ils ont été cisaillés aux cisailles et sciés à la scie* ». Ces hommes de fermeté sont Abraham, Isaac et Jacob, « *les pères des prophètes, les plus distingués par Dieu* ». Il est dit en effet (19, 5) : « *Rappelle Nos serviteurs, Abraham, Isaac et Jacob : hommes d'action et de clairvoyance* » : ils avaient la force et la constance, ainsi que la claire vision des choses et la certitude.

2. Dieu ajoute : « Notre serviteur » ; ce qui indique que Job est distingué particulièrement et intimement rapproché de Dieu. Ce n'est pas comme s'il était dit « un serviteur à Nous », ce qui marquerait une simple possession de Job par son Seigneur. Or nous avons vu que d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, il est également dit « Nos serviteurs » (19, 5). Par conséquent, Job se trouve mis à leur rang.

3. Puis Dieu dit : « *Quand il invoqua son Seigneur* ». Cette invocation entre dans ce que les soufis appellent entretiens confidentiels entre Dieu et l'homme qu'Il élève vers Lui en lui manifestant sa miséricorde. Aussi Job se repose en Lui, se plaint à Lui et Le supplie de le secourir. Son « lieu » mystique est semblable à celui de Moïse et de Jonas. En effet, Moïse avait demandé à voir Dieu, qui lui avait répondu : « *" Tu ne Me verras pas, mais porte tes regards vers la montagne : si elle reste en place, tu Me verras ". Or quand le Seigneur se fut manifesté à la montagne, Il la réduisit en miettes. Moïse tomba évanoui, et quand il revint à lui, il s'écria : " Gloire à Toi ! Je me tourne vers Toi et me repens "* » (7, 143 sv.). Quant à Jonas : « *Il appela* (Dieu) *dans les ténèbres* (en disant) : *" Il n'y a de divinité que Toi ; gloire à Toi ! oui, j'étais au nombre des hommes injustes "* » (21, 87). C'est là le langage du témoignage dans la contemplation et dans la vision de la splendeur divine. Dieu fit que cette prière de Job soit une cause de l'intervention de Sa puissance, un lieu par lequel passe le canal de Sa sagesse, une clé pour ouvrir les trésors de Ses réponses.

Le Coran dit et répète que Dieu répond à qui l'invoque, et particulièrement en lui faisant un don, car Dieu est « le Donateur » par excellence. Mais, dit Makkî, il y a une différence entre celui à qui il est donné, et celui qui est donné. A propos de Job, il est rappelé : « *Nous lui avons donné* (c'est-à-dire : rendu) *les siens et avec eux une famille accrue, comme miséricorde de Notre part et comme rappel pour les hommes d'intelligence* » (38, 43). Or il est dit à propos de

Salomon (38, 30) : « *Et Nous avons donné à David Salomon* ». La supériorité de Job sur Salomon est donc comme celle de Moïse sur Aaron, puisqu'il est dit (10, 53) : « *Et Nous avons donné* (à Moïse), *de par Notre miséricorde, son frère Aaron comme prophète* » ; de même qu'il est dit que Salomon fut donné à David. Donc le rang de Job est semblable au rang de David. D'ailleurs, de même que pour Job, Dieu a révélé à Muhammad (38, 17) : « *Supporte avec patience ce qu'ils disent et rappelle Notre serviteur David, homme d'action et plein de repentir* ». Par conséquent, l'état mystique de la patience dans les épreuves est supérieur à l'état de reconnaissance des bienfaits de Dieu.

***

Tels sont donc les caractères et la fonction des personnages de la Bible que le Coran présente tous comme « prophètes ». En dépit de ressemblances extérieures, dues surtout au rappel d'événements qui trouvent en gros une correspondance dans les récits de la Torah, il est difficile de reconnaître dans ces « modèles » que les musulmans doivent imiter et qui gardent, en tant que tels, un certain aspect d'abstraction, les protagonistes parfaitement vivants de l'histoire biblique. Cela dit, il faut ne pas oublier que les mystiques, dans la mesure où ils s'inspirent de ces « leçons » coraniques, ont su leur donner une valeur spirituelle d'une haute portée et rendre par là-même à ces figures islamisées de l'Ancien Testament une vie qui n'apparaissait pas dans la schématisation coranique.

roger arnaldez

LE SEIGNEUR VAINCU SIX FOIS...

— La clameur de Sodome et de Gomorrhe s'est multipliée, dit le Seigneur, et leur péché s'est excessivement aggravé (Gn 18, 20).
Cette parole est adressée confidentiellement *à Abraham, aussitôt après la Promesse d'un Fils en qui toutes les nations de la terre seront bénies. Promesse qui a fait rire la vieille Sara « derrière la porte du tabernacle » comme elle avait fait rire, quelques jours auparavant, le centenaire Abraham. (...)*
C'est lorsque l'air vibre encore de ce rire surprenant que Dieu raconte à son Patriarche la clameur des villes coupables et que commence la sublime histoire des Cinquante Justes. (...)

⁂

— Je descendrai, ajoute le redoutable Interlocuteur, et je verrai si leurs œuvres répondent à ce cri qui est venu vers moi ; je veux savoir si cela est ainsi ou si cela n'est pas.
Ces derniers mots sont une provocation ineffablement paternelle à la prière audacieuse qui va suivre. Ce que le Seigneur veut voir *surtout, c'est l'humilité de son serviteur, humilité qui éclatera d'autant plus que ses supplications seront plus pressantes et en apparence plus téméraires. (...) Le Patriarche porte en lui Jérusalem, et il prie dans toute la force de la bénédiction universelle qu'il vient de recevoir, projetant ainsi cette parabole infinie de prophétiques extases qui commence à lui, et qui, après avoir enjambé toute la* pérégrination *de Jacob, doit s'achever avec splendeur dans le dernier verset du « Magnificat ». (...)*
— S'il se trouve CINQUANTE justes dans la cité, dans la vraie Cité qui sera le cœur de votre Mère, ne pardonnerez-vous pas ? Cinquante *coudées faisaient toute la largeur de l'Arche dans laquelle la race humaine fut sauvée. Non, vraiment, il n'est pas possible que vous fassiez cette chose : que vous exterminiez le juste avec l'impie, et que l'innocent soit traité comme le coupable ; cela n'est pas digne de vous qui jugez toute la terre. Vous ne pourrez, en aucune façon, exercer un tel jugement.*

— Je pardonnerai à cause d'eux, prononce le Seigneur.
Abraham se replie sur lui-même. Il considère qu'il n'est que « cendre et poussière », mais enfin, puisqu'il a commencé, pourquoi ne continuerait-il pas de parler à son Maître ?
— S'il s'en fallait de cinq, hasarde-t-il, qu'il y eût cinquante justes, détruiriez-vous toute la ville parce qu'il n'y en aurait que QUARANTE-CINQ ?
Le Seigneur considère à son tour qu'étant tout-puissant, il peut tout perdre, mais qu'il faudra quarante-cinq *colonnes parfaitement droites et magnifiques pour soutenir la coupole du palais mystique de Salomon, et il promet de ne pas détruire la ville s'il y trouve quarante-cinq justes.*
Abraham parle une troisième fois.
— Mais s'il y a QUARANTE *justes, que ferez-vous ? Ah ! oui, Seigneur, que ferez-vous ? Le Déluge a duré* quarante *jours et autant de nuits, après lesquels vous fermâtes les fontaines de l'abîme ; votre peuple est prédestiné à se lamenter* quarante *ans dans le désert, avant d'arriver à la région de son désir ; Ezéchiel, le voyant de votre gloire et l'appariteur de vos Evangélistes, annoncera, dans quelques siècles, l'assomption par vous de l'iniquité de Juda, pendant les* quarante *jours de votre jeûne. Que ferez-vous de Sodome si vous y découvrez autant de justes que votre incommunicable Unité divine est contenue de fois dans le nombre symbolique de la Pénitence ?*
— En considération de quarante, je consens à ne point frapper, dit le Seigneur.
— Ne vous indignez pas, je vous prie, reprend le Patriarche, si je parle encore. Qu'arrivera-t-il, s'il n'y en a que TRENTE ? *Souvenez-vous que l'Arche, qui portait dans ses entrailles la Réconciliation, n'avait que* trente *coudées de hauteur. C'est vous-même qui donnâtes cette mesure au juste Noé, et ce sera précisément le nombre misérable des pièces d'argent qui serviront un jour à vous acheter pour le Sacrifice, quand il y aura dans le monde un dénûment total d'holocaustes capables de vous apaiser.*
— Je ne ferai rien, répond aussitôt le Seigneur, si je trouve ici le nombre de trente.
Insister davantage est évidemment téméraire. Un homme de grande discrétion et de foi modique s'en tiendrait là. Néanmoins, Abraham espère encore. Il se dit, comme David, qu'il n'est pas possible que Dieu se dépouille de sa miséricorde, qu'il oublie d'avoir pitié, et qu'il

emprisonne sa clémence dans sa fureur. Alors, cet homme de tous les commencements *se détermine.*

— Puique j'ai commencé une bonne fois, je parlerai encore à mon Seigneur. S'il ne s'en trouvait que VINGT. S'il arrivait qu'il n'y eût que vingt fils vraiment fidèles dans le cœur de la Mère que je dois vous donner un jour ; si le parvis de votre Tabernacle n'était soutenu que par vingt *colonnes d'airain à chapiteaux d'argent ciselé, votre Demeure Immaculée croulerait-elle pour cela ?... Et ce n'est pas tout, Seigneur. Vous savez que vous serez vendu une autre fois aux Madianites, c'est-à-dire aux gens de justice, dans la personne de mon arrière petit-fils Joseph, et, dans cette circonstance, vous ne serez acheté que* vingt *pièces d'argent, car vous êtes à vendre à tout prix, ô mon Dieu !*

— Par déférence pour le nombre vingt, je ne tuerai pas, dit le Seigneur.

L'Ecriture appelle Abraham le « bien-aimé » de Dieu... Il lui reste encore une prière sur le cœur. Il faut qu'il la dise, et c'est d'autant plus difficile qu'elle est absolument semblable aux autres. Mais, après tout, c'est de lui que doit sortir un jour Celle dont les entrailles et les mamelles seront appelées bienheureuses. A ce titre, il peut tout oser.

— Je vous supplie, dit-il, de ne pas vous mettre en colère si je parle encore une fois, une seule fois. Que déciderez-vous, si vous trouvez DIX justes en ce lieu ?... Ne doit-il pas venir un jour où dix *hommes, en effet, dix hommes « de toutes les langues des nations », accourus pour chercher la Face de Dieu, se pendront à la frange de l'*Homme Juif *et lui diront : « Nous voulons aller avec toi, parce que Dieu est ton compagnon »... Ces dix hommes ne sont-ils pas nécessaires à vos desseins, tout autant que les Dix Commandements de la Loi que vous écrirez de votre main sur le Sinaï formidable ?*

Dans le lumineux crépuscule de son oraison de prophète, le Patriarche entrevoit sans doute ces étrangers de la fin des fins... S'ils allaient pourtant se rencontrer dans Sodome, cité du mystère !... le Seigneur serait bien forcé de pardonner !

Et il pardonne, en effet, s'engageant à ne pas détruire la ville si ces dix justes s'y trouvent.

Ici finit le dialogue de la Toute-Puissance vengeresse et de la Toute-Puissance suppliante. Le Seigneur ayant été vaincu six *fois, s'en va et cesse de parler à Abraham, comme s'il craignait d'être vaincu une* septième *et de ne plus pouvoir se « reposer » ensuite dans sa justice.*

(*Le Salut par les Juifs*, Paris, Librairie Demay, 1892, pp. 102-112)

CONCILIUM 1988

REVUE INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE

215	UNE ASSEMBLÉE POUR LA PAIX
février	Paix face à la menace de l'enfer nucléaire
	Justice face à la misère massive du Tiers Monde
	Points névralgiques. Impulsion pour une pensée nouvelle
Chronique	***L'année mariale***
216	L'IDENTITÉ CHRÉTIENNE
avril	Problématique
	Le regard de l'autre
	Identité chrétienne et appartenances communautaires
	Identité et vérification
	Conclusion interrogative
Chronique	***Le Sida — 1re partie***
217	LE POUVOIR DANS L'ÉGLISE
juin	Variantes du pouvoir ecclésial
	Pouvoir ecclésial dans puissance
Chronique	***Le terrorisme***
218	LA DIACONIE. UNE ÉGLISE POUR LES AUTRES
septembre	Dans l'enfer de la misère criante les foyers d'incidence humaine
	La miséricorde de Dieu commandement chrétien
	Pratique diaconale sur les terrains de conflit
	Perspective
Chronique	***Les jeux olympiques de Séoul***
219	THÉOLOGIES DU TIERS-MONDE **Convergences et différences**
220	LA VÉRITÉ ET SES VICTIMES

Abonnement 1988 (six cahiers) : France 220 F (ttc). Étranger 290 F
Le cahier : 65 F (France et Étranger) — CCP Paris 39-29 B

BEAUCHESNE — 72, rue des Saints-Pères, 75007 Paris

la tradition des "pères" dans le nouveau testament

Pour se faire une idée de la présence des figures patriarcales et de leur importance dans le Nouveau Testament, il ne faut pas se limiter à recenser les mentions explicites qui en sont faites. La connaissance, récente et encore inchoative, de la tradition juive (surtout liturgique) au I[er] *siècle permet de mieux comprendre comment les récits de la* Genèse *ont été relus, interprétés et commentés par les auteurs chrétiens qui voulaient montrer le vrai visage de Jésus-Christ et déployer le mystère du salut. Les textes analysés ici sont empruntés à Paul et à Jean ; ils concernent des traditions relatives aux trois grands patriarches, Abraham, Isaac et Jacob.*

Les écrits du Nouveau Testament connaissent seulement trois emplois du mot *patriarche* et qui sont un peu déconcertants pour nous. En *Actes* 2, 29, Luc rapporte une homélie de Pierre au jour de la Pentecôte : c'est David qui y est appelé *patriarche* ; en *Actes* 7, 8 dans le discours d'Etienne, ce sont cette fois les douze fils de Jacob qui reçoivent ce nom. Heureusement pour nous, la *lettre aux Hébreux* nomme tout de même Abraham *le patriarche* (7, 4).

En dehors de ce dernier texte qui fait figure d'exception, Abraham et, en tout cas, Isaac et Jacob que nous avons l'habitude de considérer comme les *patriarches* ne sont donc jamais nommés ainsi dans le Nouveau Testament. C'est le nom de *père* qui leur est plus normalement donné, un nom qui est la traduction exacte de l'appellation traditionnelle du judaïsme [1]. La mention est relativement fréquente pour Abraham (Mt 3, 9 ; Lc 1, 73 ; 3, 8 ; 13, 16 ; 16, 22-31 ; 19, 9 ; Ac 7, 2 ; Rm 4 ; Jc 2, 21 ; sans parler des textes où Abraham est présenté comme *père* dans la polémique avec des juifs), plus rare pour Isaac (Rm 9, 10), incertaine pour Jacob (Jn 4, 12, où c'est

1. Le talmud de Babylone transmet comme une tradition immémoriale cet enseignement : « *Nos maîtres ont enseigné que le terme* pères *ne doit être donné qu'aux trois (Abraham, Isaac et Jacob) et le terme* mères *seulement aux quatre (Sarah, Rebeccah, Rachel et Léah)* » (Ber. 16b). Il est intéressant de relever cette révérence envers les *mères* que la tradition chrétienne a malheureusement perdue. Cf. C. CHALIER, **Les matriarches**, Paris, Ed. du Cerf, 1985.

la Samaritaine qui parle ainsi à Jésus), mais en Ac 3, 13, Abraham, Isaac et Jacob sont bien désignés ensemble par l'apôtre Pierre comme « nos pères ». C'est la place de ces trois « *pères* » que nous nous proposons de repérer dans les textes néotestamentaires.

dieu d'abraham, d'isaac et de jacob

Un regard sur la concordance permet déjà une première approche chiffrée. Le nom d'Abraham apparaît 73 fois, celui de Jacob 27 fois et celui d'Isaac 20 fois dans tout le Nouveau Testament. Parmi les autres figures de l'Ancien Testament, seul Moïse dépasse les mentions d'Abraham avec le nombre de 80, David en totalise 59, mais Juda, ancêtre de la tribu dont est sorti Jésus, n'est cité que 10 fois, et Joseph 9 fois seulement. Les trois « *pères* » ne semblent donc pas mal placés !

Leur plus beau titre de gloire est sans doute que leur nom apparaisse d'abord lié au nom même du Dieu de l'Alliance, qui est aussi le Dieu de Jésus. La formule « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » se rencontre deux fois dans les discours des *Actes* : une première fois dans le discours de Pierre sous le portique de Salomon (Ac 3, 12 sv.) et une seconde fois dans le discours d'Etienne (Ac 7, 32), où il s'agit de la citation pure et simple d'Ex 3, 6, lors de l'apparition du Seigneur à Moïse au buisson ardent. Les synoptiques la placent, toujours en référence à Ex. 3, 6, dans la bouche de Jésus lors de la discussion avec les sadducéens sur la résurrection (Mt 22, 32 ; Mc 12, 26 ; Lc 20, 37). Jésus tire argument de la certitude que Dieu est le Dieu des vivants pour affirmer la résurrection des « pères » et, par là, celle des morts au dernier jour. Dans la même perspective, nous trouvons la description du banquet dans le Royaume « avec Abraham, Isaac et Jacob » qui nous y ont précédés (Mt 8, 11 ; Lc 13, 28).

l'histoire patriarcale : citations ou allusions ?

Au-delà de cette première approche, l'examen des autres textes donne une impression assez décevante : la plupart sont des notations sporadiques et, somme toute, assez peu explicites ; toutefois deux passages pauliniens semblent véritablement utiliser et commenter des textes se référant à Abraham (Ga 3, 15-29, avec son parallèle en Rm 4, 13-25) ou à Isaac comparé à Ismaël (Ga 4, 21-31) ; *Jean* 8 peut être cité aussi comme un commentaire suivi de la geste d'Abraham. Pour le reste, ce ne sont que des allusions ponctuelles.

Un tel constat nous oblige sans doute à nous demander si le relevé que nous faisons à première lecture n'est pas seulement la face émergée d'un iceberg dont la partie essentielle nous échapperait. Dans la tradition juive au temps de Jésus et de l'Eglise primitive, nous le savons, l'histoire biblique était inlassablement commentée et développée dans le cadre de la liturgie synagogale et pas seulement dans celui, plus restreint et spécialisé, des écoles rabbiniques. L'histoire des patriarches, interprétée et complétée, était ainsi familière ; des allusions très discrètes pouvaient être comprises par tous. Pour nous en faire une idée, pensons à l'histoire du Christ en milieu chrétien, à sa naissance par exemple ; nous connaissons bien mieux la crèche et ses personnages que le détail du récit de Luc : une allusion au bœuf ou à l'âne est comprise de tous... alors même que nous ne les trouvons ni l'un ni l'autre dans le texte évangélique !

La recherche néotestamentaire devient peu à peu plus attentive à cet enracinement traditionnel juif du Nouveau Testament ; la redécouverte du targum palestinien ancien (traduction liturgique des textes bibliques lus à la synagogue le jour du Shabbat) qui incorpore une part de l'interprétation traditionnelle nous en donne des exemples nombreux et saisissants [2]. Nous ne sommes qu'au tout début de ces recherches qui ne manquent pas de difficultés, mais nous essaierons d'en montrer la fécondité possible à partir de quelques exemples. C'est la tradition patriarcale relue, interprétée et commentée qu'il nous faut retrouver dans le Nouveau Testament, plus que le commentaire savant et écrit pour lui-même de textes directement tirés de la lettre des Ecritures.

I

abraham, notre père et votre père

C'est saint Paul qui, plus que tout autre, a donné à la figure d'Abraham sa place théologique dans l'histoire du salut, en l'éclairant par la correspondance entre promesse et accomplissement. Les deux textes

2. **Targum du Pentateuque.** Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index par R. LE DÉAUT, avec la collaboration de J. ROBERT (Sources chrétiennes 245, 256, 261, 271, 282), Paris, Ed. du Cerf, 1978-1981, 5 tomes. Toutes nos citations du Targum ancien (Tg.N.) sont faites à partir de cette édition, en mentionnant seulement le tome et la page après la référence au passage biblique.

majeurs se trouvent dans les *lettres aux Galates* et *aux Romains* qui ont tant de points communs.

le père de tous les croyants (ga 3, 6-29 ; rm 4, 1-25)

En Ga 3 comme en Rm 4, Paul s'en prend à des chrétiens judaïsants qui considèrent les « œuvres de la Loi » (l'observation intégrale de la législation mosaïque, à commencer par la circoncision) comme nécessaires au salut [3]. Il montre, en reprenant les textes mêmes utilisés par ses adversaires, que le salut est avant tout don gratuit de Dieu auquel l'homme répond par la foi. C'est ici qu'Abraham apparaît comme la figure maîtresse de l'argumentation.

Pour Paul, le point de départ de l'histoire c'est la promesse faite à Abraham, promesse qui s'accomplit aujourd'hui dans le Christ Jésus. L'objet de cette promesse : « *Toutes les nations seront bénies en toi* » (Gn 12, 3 ; 18, 18), c'est déjà la bonne nouvelle d'une justification qui vient par la foi (Ga 3, 8 ; Rm 4, 17). Abraham lui-même est reconnu comme ayant d'abord cru en Dieu ; il a cru en la promesse dont la première réalisation fut la naissance inespérée d'Isaac. Cette foi, selon Gn 15, 6, fut comptée comme justice à Abraham ; par elle, le patriarche est rendu juste devant Dieu et c'est en dehors de toute « œuvre » qu'il devient « le père de nombreuses nations », « notre père à tous » (Rm 4, 13-18). La paternité d'Abraham, qui s'étend désormais aux païens comme aux juifs, est donc basée sur l'élection divine, sur la promesse et sur la foi. Paul insiste sur l'antériorité de cette économie : cette « justice par la foi » précède le don de la Loi et même l'institution de la circoncision. Qui plus est, la Loi s'est révélée impuissante à sauver, car nul ne peut accomplir tous ses préceptes, ainsi même ceux qui sont soumis à la Loi ne peuvent être justifiés que par la foi (Ga 3, 10-12). Par la foi, juifs et païens deviennent donc fils d'Abraham, héritiers avec lui de la promesse et de la bénédiction divine ; et c'est dans le Christ, mort pour nous libérer de l'esclavage du péché, que s'accomplit cette promesse.

Ainsi Abraham a connu par avance l'économie de la grâce à laquelle répond celle de la foi, économie qui s'accomplit aujourd'hui dans l'Eglise du Christ. La Loi n'a eu qu'un rôle de pédagogue (Ga 3,

3. Nous nous inspirons spécialement du commentaire de ces textes dans P. DEMANN, « La signification d'Abraham dans la perspective du Nouveau Testament », **Cahiers Sioniens**, 5e année, n° 2, juin 1951, pp. 151-155.

23-26) ; elle conduit au Christ, véritable « descendance » d'Abraham, en qui s'accomplit l'économie de la promesse commencée avec la vocation d'Abraham : sauver tous les hommes par pure grâce moyennant la foi. Ainsi Abraham révèle-t-il la plénitude de sa paternité à l'égard de tous les croyants.

qui sont les vrais fils d'abraham ? (jn 8, 33-47)

Le ch. 8 de l'*évangile de Jean*, qui rapporte une violente polémique de Jésus avec des juifs, reprend à son compte la figure d'Abraham « père des croyants » [4]. A travers la confrontation entre Jésus et ces juifs mal-croyants — ils croient en lui, mais cherchent à le faire mourir (8, 31-37) —, c'est en fait le débat que menait Paul dans les *lettres aux Galates* et *aux Romains* qui est repris. Il s'agit bien, là encore, de savoir qui sont les véritables disciples de Jésus et qui recevra cette libération qu'il apporte (8, 32).

Ces juifs revendiquent une liberté qui leur viendrait de la filiation d'Abraham ; Jésus écarte cette prétention en leur rappelant qu'ils sont des pécheurs et que, dès lors, ils sont esclaves plus que fils, c'est-à-dire plus proches d'Ismaël que d'Isaac ; c'est pour cela qu'ils vont être chassés de la maison comme le fut Ismaël (Gn 21, 10). En face d'eux, Jésus revendique d'être le fils, Isaac, par qui l'esclave peut être libéré. L'histoire se répète, Ismaël avait persécuté Isaac et voulut le faire mourir en l'entraînant dans l'idolâtrie : l'Ecriture ne le dit pas, mais la tradition liturgique en a gardé le témoignage : « *Sarah vit le fils que Hagar l'Egyptienne avait enfanté à Abraham, faire des actions inconvenantes, comme de se divertir dans le culte idolâtrique* » (Tg.N. Gn 21, 9 : I, p. 208). Paul s'en fait lui-même l'écho (Ga 4, 29). Maintenant, les juifs, descendants d'Ismaël, veulent faire périr le nouvel Isaac ; Jésus oppose alors Dieu son Père au Diable qui est le père des idolâtres.

Les juifs réaffirmant leur filiation abrahamique, Jésus reprend la discussion sur ce terrain. S'ils sont fils d'Abraham, qu'ils fassent les œuvres d'Abraham : lui n'a voulu ni la mort d'Ismaël ni celle d'Isaac (Gn 21, 14 ; 22) ; et Jésus les accuse à nouveau d'avoir pour père

4. Cf. C. H. DODD, « A l'arrière-plan d'un dialogue johannique », **Revue d'histoire et de philosophie religieuses**, 1957, pp. 5-17 ; F. J. LEENHARDT, « Abraham et la conversion de Saul de Tarse », suivi d'une note sur « Abraham dans Jean VIII », **Revue d'histoire et de philosophie religieuses**, 1973, pp. 331-351.

celui qui veut la mort de l'homme depuis le commencement. Les juifs refusent vivement et explicitement cette filiation : ils ne sont pas idolâtres (nés de la prostitution), ils ont Dieu pour Père. Alors Jésus les accule dans leurs derniers retranchements : s'ils ne reconnaissent pas celui qui vient de Dieu, s'ils n'entendent pas la Parole de Dieu ni celui qui dit la vérité, c'est donc bien que le Diable est leur père, et non pas Dieu.

Par d'autres chemins, Jean arrive ainsi à la même conclusion que Paul : les juifs, s'ils refusent de croire sincèrement en Jésus, se glorifiant de la filiation charnelle d'Abraham, perdent en fait toute filiation vis-à-vis de leur père ; car c'est Jésus qui est le vrai fils d'Abraham, Isaac le fils de la promesse, et c'est seulement en acceptant d'entrer dans la libération qu'il apporte, que l'on est véritablement fils d'Abraham et fils de Dieu.

La fin du chapitre insiste sur la reconnaissance de Jésus par Abraham, lequel a vu son Jour et s'est réjoui (8, 56). On peut hésiter sur la référence : celle de la naissance d'Isaac avec un jeu de mots sur son nom (sa racine signifie « rire ») ou plutôt celle du sacrifice d'Isaac, car la tradition liturgique a retenu cette vision pour Abraham : « *Sur la montagne du sanctuaire du Seigneur, où Abraham offrit son fils Isaac, sur cette montagne la gloire de la Shekinah du Seigneur lui est apparue* » (Tg.N. Gn 22, 14 : I, p. 220).

Pour Jean, cette vision de la gloire de la *Shekinah* pourrait correspondre à ce Jour de Jésus qui évoque sa venue dans la gloire. Quoi qu'il en soit, il s'agit bien de la reconnaissance par Abraham de la vraie personnalité de Jésus, en qui se manifeste la présence du Très-Haut ; la foi d'Abraham condamne l'incrédulité des juifs qui veulent lapider Jésus.

Mais avec ce texte de l'*évangile de Jean*, la tradition d'Isaac apparaissait déjà en filigrane ; c'est elle que nous allons explorer maintenant.

II

Isaac, figure des chrétiens et de jésus

Les écrits de Paul et de Jean nous fourniront encore les références les plus claires.

l'opposition entre isaac et ismaël (ga 4, 21-31)

En Ga 4, Paul revient sur l'histoire d'Abraham et de ses deux fils [5]. Il relit le texte comme une « allégorie », c'est-à-dire selon les règles du commentaire traditionnel (4, 24). Le ch. 21 de la *Genèse* est exposé et commenté en trois temps. D'abord, l'introduction (v. 22-23) se réfère clairement à Gn 16, 15 (naissance d'Ismaël) et à Gn 21, 2 (naissance d'Isaac) ; elle se termine sur une allusion à la promesse (Gn 18, 9-15, sans doute). Les oppositions sont mises en place d'entrée : servante/femme libre, selon la chair/en vertu de la promesse ; on les retrouve analogiquement dans le commentaire (v. 24-27) qui définit la condition chrétienne par opposition à la condition juive : esclavage/liberté, enfantement selon la chair/enfantement en vertu de la promesse. Le second passage est le verset 29 : Paul y poursuit la lecture du texte, mais en revenant en arrière ; il y joint aussitôt l'interprétation chrétienne, ce qui l'amène à continuer sa lecture en adaptant le texte biblique au contexte (v. 30). Le v. 31 donne à nouveau l'application chrétienne et introduit un développement sur la liberté.

Mais au verset 27, Paul a cité un autre passage scripturaire, tiré d'*Isaïe* 54, 1. Une telle configuration de textes ne peut pas ne pas rappeler la structure même de la liturgie synagogale où, à la lecture de la Loi de Moïse (le Pentateuque), succédait celle d'un texte prophétique. C'est précisément le texte d'Isaïe qui permet d'introduire de nouveaux compléments aux catégories d'opposition posées à partir de Gn 21, 2 ; Paul précise ainsi l'opposition entre l'existence juive (qu'il a définie exclusivement en fonction de la Loi) et l'existence chrétienne : d'une part, alliance du Sinaï-Jérusalem actuelle, d'autre part, alliance nouvelle-Jérusalem céleste.

Ce qui l'intéresse désormais, c'est l'Eglise qui, dans « l'allégorie », était désignée par Sarah, et ses fils : ceux-ci sont les fils de la femme libre, nés en vertu de la promesse faite à Abraham et accomplie en Jésus (Ga 3, 15-18) ; du coup, la descendance d'Abraham englobe tous ceux qui croient au Christ et le passage de l'existence juive à l'existence chrétienne se fait par la foi en celui qui accomplit la promesse. Les fils de la femme libre, c'est-à-dire les chrétiens, sont libres

5. Nous sommes ici largement tributaires de l'article de P. GRELOT, « La naissance d'Isaac et celle de Jésus. Sur une interprétation "mythologique" de la conception virginale », **Nouvelle Revue Théologique** 94, 1972, pp. 472-480.

en tant qu'enfants de la promesse. Le texte biblique peut être lu dans sa vérité chrétienne et compris dès lors à son véritable niveau, car il parle du mystère du Christ et de l'Eglise. Ce sont les chrétiens qui sont « enfants selon l'Esprit », véritables « Isaac », les juifs se retrouvant « enfants selon la chair », véritables « Ismaël ».

L'*évangile de Jean* nous fournira de tout autres rapprochements avec la figure d'Isaac qui nécessiteront un recours plus précis à la Bible interprétée par la tradition liturgique juive.

jésus et isaac dans le récit de la passion

Il faut donc d'abord présenter les développements de la tradition juive autour du récit du sacrifice d'Isaac (Gn 22), reconnaître l'importance que l'événement avait prise et la mise en valeur qui en résultait pour la personne d'Isaac, si discrètement présentée dans le texte biblique [6].

La tradition a placé le sacrifice sur la colline du Temple, identifiant ainsi le mont Moriyah à Jérusalem (c'est déjà chose faite en 2 Ch 3, 1) ; ainsi a-t-elle pu reconnaître dans ce sacrifice le prototype de tous les sacrifices du Temple, qui en sont donc le mémorial perpétuel. Elle a souligné qu'Isaac avait porté lui-même le bois « *comme un condamné porte son poteau d'exécution* » [7]. Elle a insisté surtout sur la « ligature » d'Isaac (le fait d'être lié a donné son nom au sacrifice : *aqédah*) qui manifeste ainsi sa volonté parfaite de se sacrifier pour Dieu : « *Isaac prit la parole et dit à Abraham son père : " Mon père,* lie-moi *bien, pour que je ne donne pas de coups de pied, de telle sorte que ton offrande soit rendue invalide et que je sois précipité dans la fosse de perdition dans le monde à venir ". Les yeux d'Abraham étaient fixés sur les yeux d'Isaac et les yeux d'Isaac étaient tournés vers les anges d'en haut. Abraham ne les voyait pas. A ce moment, descendit du ciel une voix qui disait : " Venez, voyez deux (personnes) uniques en mon univers. L'une sacrifie et l'autre est sacrifiée, celui qui sacrifie n'hésite pas et celui qui est sacrifié*

6. Cf. G. VERMES, **Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies**, Leiden, E. J. Brill, 1961, pp. 193-227. Voir aussi : F. M. BRAUN, « Le sacrifice d'Isaac dans le quatrième évangile d'après le Targum », **Nouvelle Revue Théologique** 101, 1979, pp. 481-497.

7. Ber. R. 56, 3 : trad. française dans **Midrach Rabba**, tome 1, **Genèse Rabba**, traduit de l'hébreu par B. MARUANI, A. COHEN ARASI, annoté et introduit par B. MARUANI, Lagrasse, Ed. Verdier, 1987, p. 587.

tend la gorge ". » (Tg.N. Gn 22, 10 : I, p. 218). Cette même tradition liturgique identifie Isaac à l'agneau et rapproche son sacrifice du sacrifice pascal [8].

Ainsi éveillés à d'autres harmoniques que celles du seul texte biblique, il est difficile de ne pas remarquer, dans la passion selon l'*évangile de Jean*, une série de détails et certaines insistances qui lui sont propres. Jn 18, 24 mentionne une « ligature » de Jésus, après celle du v. 12 qui est commune avec les synoptiques. Jn 19, 17 note, contre la tradition synoptique, que Jésus porte lui-même sa croix. Comment ne pas lire ces mentions comme autant d'allusions discrètes, mais parfaitement significatives pour des judéo-chrétiens, au sacrifice d'Isaac ? Serait-ce aussi par hasard que Jean fait mourir Jésus à l'heure où sont immolés au Temple les agneaux du sacrifice pascal ? Et ce n'est pas pour rien non plus qu'il souligne que Jésus n'a eu aucun os brisé, comme c'était la règle pour l'agneau pascal. Dès le début de l'évangile, le Baptiste avait désigné Jésus comme « *l'agneau qui ôte le péché du monde* » (1, 29) : la ressemblance entre lui et Isaac — « *l'agneau préparé devant le Seigneur pour l'holocauste* » (Tg.N. Gn 22, 8 : I, p. 216) — est d'autant plus grande que l'immolation de l'un comme le sacrifice de l'autre ont un caractère expiatoire nettement marqué [9].

Il faut encore noter que la *lettre aux Hébreux* refera le même rapprochement entre la mort de Jésus et le sacrifice d'Isaac (11, 17-19).

III

jacob : le puits de la rencontre fertile

La tradition de Jacob est certainement la moins explicite dans les textes néotestamentaires ; les lettres pauliniennes ne commentent nulle part, semble-t-il, les textes consacrés à Jacob dans la *Genèse* (voir cependant Rm 9, 13). La *lettre aux Hébreux,* dans son éloge de la foi des pères, évoque Jacob, résidant sous la tente en terre promise avec Abraham et Isaac (11, 9), béni par son père Isaac (11, 20) et bénissant à son tour les fils de Joseph (11, 21). En

8. R. LE DÉAUT, **La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Ex. 12, 42** (Analecta Biblica 22), Rome, Institut Biblique, 1963, pp. 110-115.

9. F. M. BRAUN, **art. cit.**, pp. 490-493.

Actes 7, le discours d'Etienne ne s'étend pas sur l'histoire de Jacob et place sa sépulture à Sichem selon une tradition samaritaine, sans doute, qui s'oppose à ce que dit le texte biblique (Gn 50, 7-13). Mais cela ne fait, somme toute, qu'assez peu de chose.

C'est l'*évangile de Jean* qui nous fournit plus ample matière, moyennant ici encore le détour par la tradition de la Bible réinterprétée ; Jacob se trouve mentionné trois fois dans le dialogue noué par Jésus avec une Samaritaine.

l'eau de la loi, l'esprit de l'époux (jn 4)

Jésus quittant les pharisiens de Judée « *parvient dans une ville de Samarie appelée Sychar, non loin de la terre donnée par Jacob à son fils Joseph, là où se trouve le puits de Jacob* » (4, 5-6).

Ce puits est bien identifié depuis l'antiquité [10] ; mais il n'apparaît pas directement dans l'Ancien Testament qui fait toutefois mention de la terre achetée par Jacob et donnée à Joseph (Gn 48, 22). Il joue un rôle important dans le récit [11] ; la femme samaritaine qui entre en dialogue avec Jésus en prend argument pour dire : « *Serais-tu plus grand que notre père Jacob qui nous a donné le puits et qui lui-même y a bu, ainsi que ses fils et ses bêtes ?* » (4, 12).

Si l'Ancien Testament ne mentionne pas de puits de Jacob à Sichem, il connaît un puits où Jacob a rencontré Rachel (Gn 29, 10) ; et la tradition liturgique en a fait un puits miraculeux : « *Quand notre père Jacob eut soulevé la pierre de dessus la bouche du puits, le puits se mit à déborder et monta en sa présence et continua à déborder pendant vingt ans, tout le temps qu'il demeura à Harran* » (Tg.N. Gn 28, 10 : I, p. 268). Ce puits se tarit effectivement au départ de Jacob (Tg.N. Gn 31, 22 : I, p. 296) ; puis le targum n'en parle plus. Mais le rapprochement s'impose avec le puits-rocher de l'Exode dont cette même tradition nous dit qu'après que Moïse en eut fait jaillir de l'eau, il accompagna le peuple au désert (ce que Paul atteste de son côté en 1 Co 10, 4) et qu'il abreuvait chaque tribu à l'entrée de sa tente. Ce puits, la tradition liturgique reconnaît qu'il a été

10. Cf. J. BRIEND, art. « Puits de Jacob », **Dictionnaire de la Bible. Suppl. IX**, Paris, Letouzey & Ané, 1979, col. 386-388.

11. L'essentiel du dossier se trouve dans A. JAUBERT, « La symbolique du puits de Jacob. Jean 4, 12 », **L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au P. H. de Lubac**, t. 1, (Théologie 56), Paris, Ed. Aubier, 1963, pp. 63-73. Sur le texte lui-même : X. LÉON-DUFOUR, **Lecture de l'Evangile selon Jean**, (t. 1 : ch. 1-4), Paris, Ed. du Seuil, 1988, pp. 338-401.

creusé par « *les princes du monde Abraham, Isaac et Jacob* » (Tg.N. Nb 21, 18 : III, p. 198) et le midrash l'identifie plus clairement encore avec celui de Jacob (Ber. R. 70, 8). Il y a donc toute chance pour que la tradition samaritaine ait pensé que ce puits proche de Sichem, situé sur la terre achetée par Jacob, était bien le puits miraculeux de l'histoire d'Israël. La Samaritaine en parle d'ailleurs comme *du* puits, avec un article défini (4, 11).

Il faut encore recueillir d'autres données de la tradition. Comme celle-ci avait reconnu dans l'eau du puits la Loi transmise aux juifs, Jésus peut dès lors se présenter comme « plus grand que Jacob », lui qui donne une eau vive qui est Loi pour la vie éternelle, l'Esprit qui est la plénitude de la Loi en nos cœurs. La tradition avait également identifié ce puits à Sion, la cité sainte : la question de la Samaritaine sur les lieux de culte (Jérusalem ou la montagne du Garizim ?) y fait écho et c'est en lien avec cette tradition que Jésus peut révéler un autre culte, plus conforme au don de Dieu, celui d'adorateurs en esprit et en vérité.

Un dernier point est à souligner, qui vient cette fois de l'Ecriture elle-même : c'est au puits que Jacob (Gn 29) — après le serviteur d'Abraham pour Isaac (Gn 24) et avant Moïse (Ex 2) — avait rencontré Rachel, sa femme. Ici, Jésus n'est-il pas présenté comme l'époux véritable et la Samaritaine comme l'épouse ? Elle représente sans doute le peuple de Samarie — ses cinq maris pourraient alors correspondre aux cinq nations avec qui fut mélangé le peuple de Samarie lors des déportations qui suivirent le désastre de 721 (2 R 17, 24) —, un peuple qui va reconnaître aujourd'hui son époux véritable en devenant Eglise de Dieu (Jn 4, 35-42).

⁂

Ce dernier exemple concernant Jacob, après celui du sacrifice d'Isaac, nous amène à prendre conscience que beaucoup d'autres références faites par les auteurs du Nouveau Testament à l'histoire patriarcale peuvent encore nous échapper. Le dossier reste donc ouvert, mais il nous a déjà fait entrevoir que la figure des *pères* jouait certainement un rôle décisif dans la reconnaissance du visage véritable du Christ Jésus et pour la compréhension des mystères du salut.

mathieu collin

Le Gérant : A. Lion / Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains / Dépôt légal : 3e trim. 19
Commission Paritaire : No 50.845